Die
Hymnen des Ṛigveda.

Herausgegeben

von

Hermann Oldenberg.

Band I.

Metrische und textgeschichtliche Prolegomena.

Berlin.
Verlag von Wilhelm Hertz.
(Bessersche Buchhandlung.)
1888.



Vorwort.

Als an die Generation von Sanskritforschern, auf welche wir Jüngeren als auf unsre Lehrer hinblicken, die Forderung herantrat, den Text der vedischen Saṃhitâs der Wissenschaft zugänglich zu machen, konnte und durfte man dies allein in dem Sinne unternehmen, dass die in Indien seit zwei Jahrtausenden und länger feststehende traditionelle Textgestalt gegeben wurde. Ruhmvolle Arbeiten haben jene Forderung erfüllt und so zu aller vedischen Forschung den Grund gelegt. Auf diesem Grunde haben sich lexicalische, grammatische, exegetische Untersuchungen aufgebaut, welche sich in harten, aber siegreich bestandenen Kämpfen von der Autorität der indischen Quasiwissenschaft, des Yâska, Pâṇini, Sâyaṇa frei gemacht und mit immer wachsender Schärfe und Energie die Regeln philologischer Kunst auf den Veda anzuwenden gelernt haben. Es kann nicht verkannt werden, dass die vedische Textkritik mit der Grammatik und Exegese nicht gleichen Schritt gehalten hat. Selbstverständlich haben die letzteren auch für die Aufgabe, von dem traditionellen Text in der Richtung auf den ursprünglichen Text vorzudringen, eine Fülle von Beiträgen geliefert. Aber diese Aufgabe ist doch immer nur gelegentlich berührt, nicht als selbständiges Object der Forschung in den Vordergrund gestellt worden. Für den Ṛigveda zur Ausfüllung dieser Lücke beizutragen

versucht die Arbeit, welche einzuleiten der vorliegende Band bestimmt ist. Ihr Ziel ist, den Text des Ṛigveda in einer Gestalt zu geben, welche sich, soweit es der Zustand der Ueberlieferung und das Können der Forschung — der fremden wie der eignen — erlaubt, der ursprünglichen Fassung annähert.

Die Wege, welche diesem Ziel zuführen, brauchen dem Kundigen nicht erst beschrieben zu werden; es kommt nicht darauf an sie zu entdecken, sondern sie zu gehen. Nur auf einzelne Puncte sei es uns hier gestattet hinzudeuten. Zunächst schien es uns unerlässlich, die Anführungen der Ṛigverse in den jüngeren vedischen Texten möglichst vollständig zu sammeln und die darin auftretenden Varianten zu verzeichnen. Es war nöthig, in planmässigerem Zusammenhang, als bisher geschehen ist, die Frage nach der textgeschichtlichen Natur und dem Werth dieser Lesarten durch ihre Verzweigungen zu verfolgen: ein Theil der hier vorgelegten Prolegomena sucht eben diese Aufgabe zu lösen. Auch wenn es sich im Gegensatz zu weit verbreiteten Vorstellungen zeigt — wie dies nach der Meinung des Verfassers in der That der Fall ist —, dass der aus den andern Veden zu schöpfende textkritische Ertrag nur ein geringer ist, sind die bezeichneten Untersuchungen doch nicht vergeblich; auf nichts von dem, was für die Erkenntniss des ursprünglichen Textes gewonnen werden kann, mag es auch wenig sein, ist die Forschung zu verzichten berechtigt; und überdies erlangen wir, indem sich die Minderwerthigkeit der übrigen Quellen gegenüber der Autorität der ṛigvedischen Textüberlieferung herausstellt, damit zugleich positive Ergebnisse zur Characteristik der letzteren, welche unsrer Textbehandlung wichtige Fundamente liefern. Auch für die Zerlegung der aus mehreren Liedern bestehenden, in der Ueberlieferung als ein Lied er-

scheinenden Complexe sowie für die Behandlung der strophenweise gegliederten Lieder giebt die Verzeichnung der Aushebungen in den andern Veden und die in Verbindung mit jener in unsrer Ausgabe zu liefernde vollständige Sammlung der Citate aller Lieder, Liedtheile und Verse im Aitareya und Kaushîtaka, bei Âṣvalâyana und Ṣâṅkhâyana eine unentbehrliche Grundlage. Jenen Zerlegungen der Liedcomplexe in Lieder, der Strophenlieder in Strophen schien es nothwendig, besondre Aufmerksamkeit zu widmen. Nichts kann uns veranlassen, der herkömmlichen Gestalt des Textes zu Liebe hier, wo wir oft mit nahezu mathematischer Sicherheit vorzugehen in der Lage sind, mit jenen das Aussehen der Lieder so entscheidend berührenden Zerlegungen zurückzuhalten. Zu den Aufgaben aber unsrer einleitenden Untersuchungen gehört es, eben jene Sicherheit in dem Verfahren der Liedzerlegung auf den höchsten erreichbaren Grad zu bringen und den Verdacht auszuschliessen, dass es sich bei derselben um ein Spiel des subjectiven Meinens handle.

Eine weitere Hauptaufgabe der vedischen Textbehandlung betrifft die lautliche Erscheinung des Textes, welche in der Ueberlieferung tiefgreifende Alterationen erlitten hat. Es war nöthig, das Verfahren der alten, auf die Lautgestalt gerichteten Diaskeuase im Zusammenhang zu erforschen. Wir mussten versuchen, kann man sagen, von unserm Standpunct aus ein Prâtiṣâkhya zum Ṛigveda zu schreiben oder auch, was damit im Ganzen zusammenfällt, eine Erklärung des alten Prâtiṣâkhya in dem Sinne zu geben, dass erörtert wurde, wie weit die Gesetze desselben für den Ṛiktext gelten, weil sie in der Sprache seiner Verfasser thatsächlich in Kraft standen, wie weit, weil sie von den Ueberlieferern in den Text hineingetragen worden sind. Die hier bezeichnete Betrachtungsweise für sämmtliche in Frage kommende Lauterscheinungen durch-

zuführen war zwar in den Grenzen dieses Bandes nicht möglich; die hier vorgelegte Behandlung der meisten und, wie ich glaube, der verwickeltesten unter den betreffenden Problemen wird indessen auch für das nicht ausdrücklich Erörterte den nöthigen Anhalt geben.

Können die Darlegungen, von welchen bis jetzt die Rede war, in ihrer Gesammtheit als eine Textgeschichte des Ṛigveda, oder doch als die Hauptcapitel einer solchen bezeichnet werden, so schien es ausserdem, wie nicht eigens begründet zu werden braucht, unentbehrlich, die ṛigvedische Metrik im Zusammenhang darzustellen. Für einige andre Untersuchungsgebiete, von welchen in diesen einleitenden Untersuchungen an sich hätte die Rede sein müssen, darf der Verfasser auf Ausführungen, die er an anderm Orte gegeben hat, verweisen: so für die Characteristik mehrerer der hauptsächlichsten Typen der vedischen dichterischen Technik, das Lied der recitirenden und das Lied der singenden Priester, die prosaisch-poetische Erzählung (Âkhyâna) und die Dânastuti auf zwei Aufsätze in der Zeitschrift der D. M. Gesellschaft (XXXVIII, 439 fgg., XXXIX, 52 fgg.), für die Erörterung der vedischen Völker und Stämme auf einen Excurs seines »Buddha« (S. 399 fgg.), für die Verhältnisse der vedischen Liedverfasser, insonderheit für die chronologische Auseinanderlegung derselben, auf einen andern Aufsatz der eben genannten Zeitschrift (XLII, 198 fgg.). Die Frage nach dem Eingreifen des Schriftgebrauchs in die ṛigvedische Textüberlieferung einer neuen Erörterung zu unterziehen hat der Verfasser nicht für erforderlich gehalten; er sieht diese Frage als erledigt, jenes Eingreifen für die allein in Betracht kommenden Zeiten, in welchen es überhaupt eine Geschichte des Textes gab, als ausgeschlossen an. —

Die in diesen Prolegomenis befolgte Orthographie konnte,

je nachdem es sich vorwiegend darum handelte, die überlieferte oder die ursprüngliche Lautgestalt des Textes vorzuführen, nicht eine durchweg constante sein. Die Accentbezeichnung zu geben schien für den Zweck der hier vorzulegenden Untersuchungen, von einzelnen Ausnahmen abgesehen, überflüssig. Dagegen hielt der Verfasser es für zweckmässig, die Cäsur der Trishṭubh- und Jagatîreihen zu markiren.

Der kritisch durchgearbeitete Text des Ṛigveda selbst, begleitet von dem Apparat der in den übrigen Saṃhitâs, in den Brâhmaṇas und Sûtras enthaltenen Materialien, wird auf den vorliegenden Band so bald folgen wie es die Natur einer so weit ausgedehnten und mit so erheblichen Schwierigkeiten verknüpften Aufgabe gestatten wird.

Sr. Excellenz dem Königl. Preussischen Herrn Unterrichtsminister, dessen Liberalität dem Herausgeber die hier unternommene Neubearbeitung des Ṛigveda ermöglicht hat, sei ehrerbietiger Dank ausgesprochen.

H. O.

Inhalt.

Erstes Capitel.

Die Metrik des Ṛigveda.

Die vedischen Verse sind aus Reihen von acht, elf oder zwölf Sylben gebildet, neben welchen in seltenerer Verwendung eine fünfsylbige Reihe steht. Diese Reihen (Pâdas) sind die Einheiten, mit denen es die altindische Metrik zu thun hat; innerhalb derselben zeigt die Bemessung und Vertheilung der zu gestaltenden metrischen Materie, der langen und kurzen Sylben, nicht oder doch nicht durchweg jene scharfe und feste Ausprägung, die ein Zurückgehen auf kleinere Einheiten, auf Füsse wie in der griechischen Metrik, möglich machen würde. Nur der Schluss des Pâda weist eine feste oder doch vergleichsweise feste Regelung des Wechsels von Längen und Kürzen auf. Es sind die letzten vier oder fünf Sylben der Reihe, die in dieser Weise an eine Regel gebunden sind, und zwar so, dass Längen und Kürzen abwechseln. Der fünfsylbigen Reihe allein mangelt, wie dies bei ihrem geringen Umfang natürlich ist, der Gegensatz eines nicht geordneten Eingangs und eines geordneten Ausgangs; sie ist in ihrer ganzen Ausdehnung als verhältnissmässig fest bestimmt anzusehen. Die Scheidung des geordneten und des nicht geordneten Theils, sodann bei den elf- und zwölfsylbigen Reihen die Cäsur, ergeben die einzigen Eintheilungen der

Reihe, mit welchen unsere Untersuchung operiren kann, da, wie wir erwähnten und später zu begründen haben werden, der Begriff des Fusses im Sinne der antiken Metrik hier nicht anwendbar ist.

Wir haben bis jetzt von der Beschaffenheit der einzelnen Sylben, von dem Geordnetsein oder dem Nicht-Geordnetsein der Reihe und ihrer Theile nur insofern gesprochen, als es sich dabei um die quantitative Bestimmtheit der Sylben handelt. Wenden wir uns aber von der Betrachtung der Längen und Kürzen zu derjenigen der Hebungen und Senkungen[1]), so entfernen wir uns damit von dem Gegebenen um einen bedeutenden Schritt. So ausreichend uns die Tradition im Ganzen wenigstens in den Stand setzt zu sagen, wo im Veda eine Länge und wo eine Kürze steht, so vollständig lässt sie uns beim Suchen nach den Hebungen der vedischen Verse im Stich. Freilich so lange es sich allein um den Ausgang jener Verse handelt, wird diese Lücke der Ueberlieferung sich einfach genug ausfüllen lassen. Nicht leicht wird bezweifelt werden, dass der im Versausgang regelmässig auftretende Wechsel von Längen und Kürzen zugleich ein Wechsel gehobener und gesenkter Tacttheile ist. Schwieriger ist die Beurtheilung des Eingangs der Reihe resp. bei den elfsylbigen und zwölfsylbigen Reihen ihrer Mitte. Liegt auch hier ein ebenso gleichbleibender — etwa derselbe jambische oder trochäische — Rhythmus vor wie im Ausgang, nur mit dem Unterschied, dass derselbe hier gegen die sprachliche Materie sich gleichgültiger verhält, d. h. dass die Hebungen und Senkungen unterschiedslos, oder doch unterschiedsloser als im Ausgang, jede Sylbe zu ihrem Sitz

---

[1]) R. Kühnau (die Trishṭubh-Jagatî-Familie, Göttingen 1886) hat das Verdienst, die bezüglichen Fragen mit besonderer Energie angeregt zu haben, wenn man auch seinen Versuch, sie zu lösen, schwerlich für gelungen halten kann.

wählen können? Oder verräth die im Anfang der Reihe herrschende grössere Freiheit und Mannichfaltigkeit in der Setzung der Längen und Kürzen auch eine entsprechende grössere Freiheit und Mannichfaltigkeit in der Vertheilung der rhythmischen Icten? Wir haben, um dies zu entscheiden, keinen andern Weg, als dass wir in den Neigungen und Abneigungen der Vedendichter in Bezug auf die verschiedenen möglichen Combinationen der Kürzen und Längen die Spuren des Rhythmus zu entdecken suchen, welcher, wie wir erwarten dürfen, bei der Wahl jener Combinationen als das entscheidende Agens sich bethätigt. Wir glauben dabei, wie die späteren Darlegungen es durchführen müssen, zu verständlichen Resultaten zu gelangen — verständlich wenigstens, wenn man die Verständlichkeit nicht nach unzulässigen Maassstäben wie denen der griechischen Rhythmik bemisst —, wenn wir in solchen Längen, statt deren nicht ebenso gut Kürzen zugelassen werden, Sitze des Ictus vermuthen, Kürzen dagegen oder Längen, welche mit Kürzen vertauschbar sind, für Senkungen ansehen. Künstlichkeiten, wie z. B. dactylische Anapästen mit der Messung ⏑́⏑–, haben wir keinerlei Veranlassung in der vedischen Metrik anzunehmen; es fehlt hier an allen Erscheinungen, welche für dieselben eine homogene Umgebung bilden würden, und es fehlt an allen Spuren, die einem unbefangenen Denken ihre Existenz verriethen. Dass vor einer Pause auch die Kürze als zum Tragen des Ictus befähigt anzusehen ist, bedarf kaum einer Bemerkung; eingehender wird uns die Erscheinung beschäftigen müssen, dass hier und da die vedischen Dichter, nachlässig oder von einem nicht vollkommen scharfen Gefühl der Quantitätsunterschiede beherrscht, sich an einer Stelle, die den Ictus trägt, ausnahmsweise mit einer Kürze statt der gesetzmässigen Länge begnügt haben (z. B. so, dass dadhishe oder vasavaḥ am

Ende der Jagatî-Reihe steht): Ausnahmen, von denen man zugeben wird, dass sie die allem Anschein nach vorhandene Regel, dass die Hebung eine Länge erfordert, nicht aufheben.

Suchen wir von diesen durch die Betrachtung der verschiedenen Metra im Einzelnen zu begründenden Auffassungen aus die oben hingestellte Alternative zur Entscheidung zu bringen, so wird sich finden, dass der ersten Seite derselben eine gewisse Wahrheit in der That zukommt: die Intensität, mit welcher ein bestimmter Rhythmus auch eine durchaus bestimmte Gestalt der metrischen Materie verlangt, ist allerdings in gewisser Beziehung im Eingang der Reihe geringer als im Ausgang. Aber daneben und sogar weitaus den Vorrang behauptend nimmt auch die andere Alternative ihren Geltungsbereich in Anspruch; eine Reihe wichtiger Erscheinungen im prosodischen Bau der Vedaverse weisen deutlich auf eine weitgehende Wandelbarkeit der rhythmischen Beschaffenheit hin, welche dem Reiheneingang und der Mitte im Gegensatz zum Ausgang zugeschrieben werden muss[1]).

Das bisher Gesagte bezieht sich allein auf den Bau des einzelnen Pâda. Die Pâdas aber schliessen sich stets — in der Regel zu drei oder vier unter einander meist gleichen Pâdas — zusammen und bilden Verse (ṛicas); die Verse vereinigen sich bisweilen zu grösseren Einheiten. In der älteren Zeit erfolgt die Versbildung durchaus so, dass der-

[1]) Trifft diese später zu begründende Auffassung von der Flüssigkeit, welche der rhythmischen Natur des Pâda-Eingangs und seiner Mitte zukommt, das Richtige, so ist es klar, welchen Bedenken und Einschränkungen die Benutzung der nachvedischen Gestalt der Versmaasse für die rhythmische Erklärung ihrer vedischen Form unterliegt. Wo man unter zahlreichen neben einander stehenden Möglichkeiten der vedischen Periode eine — vielleicht eine im Veda noch zurücktretende — in späterer Zeit zur Alleinherrschaft gelangen sieht, darf man sich darum noch nicht für berechtigt halten, das rhythmische Wesen dieses Typus in die übrigen parallelen Typen des Veda hineinzuinterpretiren.

selbe Pâda, wenn er innerhalb des Verses wiederkehrt, stets dieselbe Form, oder genauer ausgedrückt ununterschieden jede beliebige seiner als gleichwerthig betrachteten Formen zeigt; erst am Ende der Ṛigveda-Periode entwickelt sich eine Differenzirung von Formen, welche je nach ihrer Verschiedenheit demselben Pâda an verschiedenen Stellen des Verses zukommen.

In welcher Richtung die Vorgeschichte verlaufen sein muss, die den im Allgemeinen soeben beschriebenen vedischen Zustand der Versmaasse mit ihrer eigenthümlichen Mischung von Bestimmtheit und Unbestimmtheit hervorgebracht hat, ist eine Frage, deren Beantwortung nicht vollkommen aussichtslos scheint. Man hat hier vor Allem die Spuren, auf welche die Betrachtung der Avesta-Literatur führt, zu verfolgen. Niemand kann die Poesie des Avesta mit der indischen nach ihrem Inhalt, ihrer Ausdrucksweise, ihrer ganzen Färbung vergleichen, ohne durch Uebereinstimmungen in Details, die sich auf Schritt und Tritt aufdrängen, zu der Ansicht geführt zu werden, dass die beiden Literaturen nicht allein auf die einstige Gemeinsamkeit beider Völker und Religionen, sondern auch auf die Gemeinsamkeit einer indoiranischen, in festen Formen entwickelten religiösen Poesie hinweisen. Mag man die Versuche[1]), einen Gemeinbesitz metrischer Formen in die ferne Nebelwelt der indogermanischen Vorzeit zurückzuverfolgen, als Thaten berechtigter wissenschaftlicher Kühnheit oder aussichtsloser Verwegenheit beurtheilen: die Frage nach dem Aussehen der indoiranischen Poesie liegt unbedingt innerhalb der Grenzen, bis zu welchen die Untersuchung gehen darf und muss. Längst ist denn auch, insonderheit von Seiten der Avestaforschung[2]), der

[1]) Es sei vor Allem an den von Usener feinsinnig unternommenen erinnert.

[2]) Siehe z. B. Geldner, Metrik des jüngeren Avesta, S. VII, XIV.

Zusammenhang von Versmaassen des Avesta mit den wichtigsten Grundformen der vedischen Metrik erkannt und hervorgehoben worden: die achtsylbige Reihe in drei-, vier- oder fünffacher Wiederholung zu Versen verbunden, vergleicht sich der Gâyatrî, Anushṭubh und Pañkti des Veda; die viermal gesetzte elfsylbige Reihe mit der Cäsur nach der vierten Sylbe entspricht der Trishṭubh. So ist es die fest bestimmte Sylbenzahl der Reihen, die Cäsur, die strophische Verbindung der Reihen zu Versen, worin die Uebereinstimmung von Veda und Avesta sich beweist. In Bezug auf den metrischen und rhythmischen Bau der einzelnen Reihen fehlt zu einer weiter durchgeführten Vergleichung der Boden: im Avesta werden bekanntlich die Sylben der Verszeile einfach gezählt, ohne dass der Wechsel von Längen und Kürzen gesetzmässig geregelt wäre, und damit entgeht uns zugleich jeder directe Anhalt, um den Rhythmus, welcher auch den avestischen Versen kaum schlechthin gefehlt haben kann, zu erkennen. Bleiben wir aber zunächst rein bei der Sylbenzahl und Quantität, so legen die angeführten Thatsachen, wie dem Scharfblick Westphal's nicht entgangen ist, die Annahme ausserordentlich nahe, dass die metrische Kunst der indoiranischen Zeit eben den Standpunkt einnahm, welchen das Avesta bewahrt hat, den der einfachen Nebeneinanderstellung einer festgesetzten Zahl von Sylben mit indifferenter Quantität. In der That würde, wie mir scheint, auch ohne ihr iranisches Gegenbild die Metrik des Veda auf eben diesen Standpunkt als auf einen überwundenen, der Vergangenheit angehörigen zurückweisen. Wenn man beispielsweise die Metrik der Trishṭubh und Jagatî in ihrer geschichtlichen Entwicklung verfolgt, so sieht man, wie gleichsam vor den Augen des Forschers, der von der ältesten Zeit ausgehend immer jüngere Perioden betrachtet, die prosodische Bestimmt-

heit, zuerst auf ein begrenztes Gebiet der Verszeile eingeschränkt, immer weiter greift und immer intensivere Geltung gewinnt: so dass wir, wenn wir dieselbe Tendenz auch in der vorvedischen Zeit wirkend denken, als Ausgangspunkt der Entwicklung eben den im Avesta thatsächlich erhaltenen Zustand anzunehmen haben. Prüfen wir ferner die Metrik der Gâyatrî, so zeigt uns hier der Veda selbst zwei in verschiedenen Richtungen entwickelte Formen offenbar eines und desselben zu Grunde liegenden Verses: zwei Formen, welche erst an dem durch das Avesta bezeichneten Punkt der prosodischen Indifferenz zusammentreffen. Dem Rhythmus allerdings der indoiranischen Verskunst werden wir, wenn das hier Gesagte richtig ist, eine sehr ausgeprägte Geltung, einen sehr unwandelbaren Character nicht zuschreiben dürfen. Schwerlich würde, hätte er diese Eigenschaften besessen, im Verseingang des Veda die rhythmische Variabilität, die wir dort beobachten, sich entwickelt haben; schwerlich würde auch der Versausgang, wie wir es bei der Gâyatrî zu finden glauben, einer doppelten rhythmischen Entwicklung nach zwei entgegengesetzten Seiten hin fähig gewesen sein. Sylbenzahl und Cäsur waren, scheint es, die einzigen zu voller Festigkeit gelangten Bestimmungen in dem Bau dieser von rhythmischer Belebung wohl nur unvollkommen durchdrungenen Reihen. Aber die Lücken und die Unsicherheit der Kenntniss, über welche wir an dieser Stelle schwerlich je hinauskommen werden, stellt doch die Grundthatsachen des Zusammenhangs indischer und iranischer Verskunst nicht in Frage. Und so weist die vedische Metrik, wie sie die Grundlage aller jüngeren Metrik der Inder abgegeben hat, selbst wiederum in die weiten Zeiträume einer unserer directen Kenntniss entzogenen Vergangenheit zurück, während derer verschollene Generationen indischer, und dann weiter zurück

indoiranischer Ṛishis in denselben uralten Maassen der achtsylbigen und der elfsylbigen Zeile die göttliche Herrlichkeit der Asuren und die Kelterungen des in den Bergen wachsenden Soma besungen haben.

I.

Der achtsylbige Pâda und die aus ihm gebildeten Metra Gâyatrî, Anushṭubh und Paṅkti.

Der einfachste unter den häufiger verwandten Pâdas ist der achtsylbige; bei ihm wird nicht, wie beim elf- und zwölfsylbigen, durch eine Cäsur mannichfaltigere innere Gliederung und eine Mehrheit neben einander stehender äquivalenter Formen herbeigeführt. Für unsere Untersuchung zerlegt sich der achtsylbige Pâda naturgemäss in zwei viersylbige Hälften, die erste in geringerem, die zweite in höherem Maasse metrisch bestimmt.

Wir beginnen mit der zweiten Hälfte. Für diese gilt jambische Messung als Regel; die beiden Kürzen werden wir als Senkungen, die Längen als Hebungen anzusehen berechtigt sein (⏑ –́ ⏑ ⏓́; die letzte Sylbe des Pâda ist hier und überall in der vedischen Metrik anceps); z. B.

– ⏑ – – ⏑ – ⏑ ⏑
agnim îḷe purohitam
– – ⏑ – ⏑ – ⏑ ⏑
yajñasya devam ṛitvijam
– – – – ⏑ – ⏑ ⏑
hotâraṃ ratnadhâtamam.

Wie gross die Häufigkeit ist, durch welche die bezeichnete Regel der jambischen Messung sich als solche bewährt, stellen wir am besten in Verbindung mit der Beschreibung und Statistik der Ausnahmen fest. Wir verzeichnen für einige

grössere Reihen von Gâyatrî-Hymnen die Zahl derselben je nach den verschiedenen metrischen Gestalten, welche die vier letzten Sylben statt der jambischen annehmen; es empfiehlt sich dabei zu berücksichtigen, in welchem Pâda des Gâyatrî-Verses die betreffende Abweichung auftritt. Verse, deren Bau in tiefer greifender Weise von dem gewöhnlichen Typus abweicht, sind ausgeschlossen worden, da es sich vorläufig nur darum handelt, von den Varietäten, die als innerhalb des Kreises der regulären Gâyatrî liegend angesehen werden können, Anschauung zu gewinnen. Die Abschnitte, auf welche sich unsere Zusammenstellung bezieht, sind die folgenden:

I, 1-9 (270 Pâdas). 12-23 (ausser 22, 11; 23, 19-24); (408 Pâdas). 37; 38 (ausser 2. 7-9); 41 (ausser 7-9); 42; 43, 1-6 (147 Pâdas).

VI, 16, 1-24. 28-45; 45; 53 (ausser Vers 8); 54-57 (338 Pâdas).

VII, 15; 31, 1-9; 66, 1-9; 89, 1-4; 94, 1-11 (144 Pâdas).

VIII, 5, 1-35; 6; 7 (ausser 30 und 32-35); 11, 1-9; 14; 17, 1-13; 32; 38; 43-45; 64-65; 67; 72-73; 75-76; 82-85; 93-94 (ausser 94, 2); 102 (1521 Pâdas).

IX, 1-67 (ausser 5; 62, 4-6; 66, 16-18; 67, 30-32); (1767 Pâdas).

Es fanden sich nun folgende Ergebnisse[1]) (siehe umstehende Tabelle):

Einige Fälle, in denen eine andere Wortgestalt, als die Ueberlieferung sie bietet, angenommen und dadurch die reguläre metrische Form hergestellt werden muss (wie mṛîḷ

[1]) Hier und da ist ein zweifelhafter oder defecter Pâda fortgelassen worden; lange Vocale zweisylbiger Messung (s. u.), wie das â des Gen. plur., sind gleich zwei Kürzen gerechnet worden.

Metrum	Erster Pâda							Zweiter Pâda							Dritter Pâda						
	I, 1 fg.	12 fg.	37 fg.	VI.	VII.	VIII.	IX.	I, 1 fg.	12 fg.	37 fg.	VI.	VII.	VIII.	IX.	I, 1 fg.	12 fg.	37 fg.	VI.	VII.	VIII.	IX.
⏑ ⏑ ⏑ ⏓	4	9	6	2	6	15	9[1])	2	—	1	2	2	8[1])	4	—	1	1	4	2	7	3[1])
– ⏑ – ⏓	6	1	—	—	1	3	—	—	1	—	—	1	1	—	—	—	—	—	—	2	—
⏑ ⏑ – ⏓	—	—	—	—	—	4	3	1	—	1	—	1	1	—	1	—	—	—	—	1	2
– – – ⏓	—	—	1	—	—	1	1	—	—	—	—	—	—	—	2	—	—	—	—	—	—
– ⏑ ⏑ ⏓	2	—	2	—	—	6	2	1	—	—	—	1	1	—	2	—	—	1	—	2	1
⏑ – – ⏓	—	—	—	—	—	3	1	—	—	—	—	—	1	—	1	1	—	—	—	—	—
– – ⏑ ⏓	—	—	3	1	—	2	4	—	—	2	2	—	3	1	—	1	1	—	—	2	3[2])

statt mṛil), sind von vorn herein ausser Betracht gelassen worden. In andern Fällen wird man über die anzunehmende Wortform zweifelhaft sein; wir werden uns mit diesen Fragen weiter unten beschäftigen. Im Ganzen wird jede besonnene Forschung sehr zurückhaltend damit sein, die vedische Sprache zur Beseitigung der irregulären Quantitäten in den Versen mit entsprechend veränderten Wortformen auszustatten. Wollte man für jedes Wort, das gelegentlich einmal das metrische Schema verletzt, der Sprache eine Nebenform aufdrängen, so wäre kein Ende zu finden. Freilich wird es hier nicht überflüssig sein, zwischen der vedischen Sprache und der vedischen Recitation einen Unter-

[1]) Ein Fall ist zweimal wiederholt. [2]) Ein Fall ist fünfmal wiederholt.

schied zu machen. Denn so gut es heutzutage etwas anderes ist, ob wir *bewilligetest*, *entsetzlichere* in der Weise der natürlichen Sprache, oder ob wir diese Worte am Schluss von minder gelungenen Pentametern Platen's aussprechen, so gut, und in noch höherem Grade, sind wir berechtigt, den vedischen Poeten ein Pressen und Ausweiten des sprachlichen Materials zuzutrauen. Die obige Tabelle zeigt, dass etwa die Hälfte sämmtlicher Abweichungen den Typus ⏑⏑⏑⏓ zeigen, dass also die drittletzte Sylbe eine Kürze statt der Länge ist, z. B.

babhrave nu svatavase
kratvâ dakshasya rathiam
martasya devi avasaḥ
asuryâya pramahasâ
yad adya sûra' udite.

Es ist nicht schwer, eine Weise der Recitation zu denken, bei welcher der Ictus in solchen Reihen seine gewohnte Stelle behielt; leicht konnten, sei es durch Dehnung des Vocals oder durch Dehnung des auf ihn folgenden Consonanten, die drittletzten Sylben dieser Pâdas der Geltung von Längen so weit angenähert werden, dass der Versausgang vom Ohre als ein jambischer wohl hinzunehmen war[1].

[1] Wie bereits angedeutet wurde, sind die Grenzen zwischen den Worten, die man sporadisch oder häufiger als das Metrum ausfüllend gelten liess, und denen, welche demselben nur scheinbar widerstreiten und es vielmehr — in einer andern als der überlieferten Wortgestalt — thatsächlich ausfüllen, keineswegs überall mit Sicherheit zu ziehen. Wir verweisen auf die unten bei der Textgeschichte zu gebende Erörterung des zweiten Falls, die sich mit der uns hier beschäftigenden des ersten natürlich vielfach berührt. Innerhalb der ersten Kategorie betrifft ein besonders häufiger, vielleicht der häufigste Fall die Form avase (resp. avasas und Aehnl.); ich zähle nicht weniger als 28 Stellen, an welchen avase am Schluss einer Gâyatrî- oder Jagatîreihe, also die erste Sylbe eine Länge vertretend, erscheint (im Uebrigen steht avase 70 mal unmittelbar hinter der Cäsur der Jagatî- bezw. Trishṭubhreihe, 10 mal in sonstiger prosodisch indifferenter Stellung): ein eclatantes Beispiel dafür, wie die Duldung einer dem Metrum nicht *vollauf* genug thuenden Form bis zu entschiedener Vorliebe

Dass man dergleichen doch als einen Nothbehelf empfand, welcher mit der strengen Beobachtung der Norm keineswegs ganz auf einer Linie stand, scheint sich mir in dem Factum zu verrathen, dass nach Ausweis der oben gegebenen Zahlenzusammenstellungen das Metrum ⏑⏑⏑⏓ — ganz ebenso wie im Durchschnitt auch die übrigen von der Norm sich entfernenden Messungen — im ersten Pâda der Gâyatrî etwa ebenso häufig erscheint, wie im zweiten und dritten Pâda zusammengenommen. Wir können uns dies kaum anders deuten, als dass eine durch den Vortrag nicht vollkommen verdeckte Abweichung von dem rein jambischen Metrum doch gefühlt wurde, welche im Eingang des Verses erträglicher schien, als in seinem Fortgang und Abschluss. Mehrere übrigens der andern statt der Jamben erscheinenden

gehen konnte. Dass doch etwaige Versuche, der Form avase auf irgend einem Wege geradezu die Messung – ⏑ – zu vindiciren, übel angebracht wären, zeigt sich sehr deutlich an dem Gebrauch des zugehörigen Nom. Acc. avas, welcher, abgesehen von prosodisch indifferenten Stellen, 6 mal am Ende der Gâyatrî, 3 mal am Ende der Jagatî, 4 mal als vorletztes Wort von Gây. und Jag. vor zweisylbigem Schlusswort, 1 mal ebenso in Trishṭubh vor einsylbigem Schlusswort erscheint: also an allen 14 Stellen mit kurzer Messung der ersten Sylbe. Dass mithin der Verwendung von avase am Ende der Gâyatrî keineswegs ein ähnlicher Gebrauch von avas am Ende der Trishṭubh entspricht, lässt über die Natur jener Anomalie keinen Zweifel übrig. — Es ist kaum zu viel gesagt, dass es in häufigeren Worten keine Kürze giebt — sofern natürlich ihre Umgebung zu den umgebenden Stellen des metrischen Schemas passt —, die nicht gelegentlich an drittletzter Stelle des achtsylbigen Pâda statt der Länge gebraucht würde. Besonders ist dies natürlich der Fall bei den ersten Sylben solcher dreisylbigen Worte, deren Mittelsylbe kurz ist; der auf den Vocal folgende Consonant scheint gleichgiltig zu sein. Ausser dem eben besprochenen avase erwähnen wir als häufig noch ṣavasaḥ, varuṇaḥ, marutâm, manasâ, atithim, adite, ajaram, apâm (mit zweisylbiger Messung des â); ferner cikituḥ, akṛitam, atasam, atirat, udaram, udabhiḥ, sṛijataḥ, tapushim, sakhiam, amithitaḥ, pathibhiḥ, vidhataḥ, sanitâ, namuceḥ, harivaḥ, tarutâ, arushî, kṛiṇavate, gavishe, ishâm (mit zweisylbiger Messung der Endung), svayaṣasaḥ, guhiâ, bṛihataḥ, pramahasâ, vimahasaḥ, vahata. Weniger häufig in der bezeichneten Stellung sind kurze Sylben als ultima oder penultima eines Wortes: sparase nu, madhu piba, ratham ava, suaṣvayur upa, na' ushaḥ etc.

Messungen — man wird bemerken, dass in unserer Zusammenstellung sämmtliche mögliche Combinationen thatsächlich vertreten sind — entfernen sich doch von der jambischen so fühlbar, dass sie offenbar als einfache, nicht weg zu deutende Abweichungen von der metrischen Norm aufzufassen sein werden. Man betrachte Reihen wie die folgenden:

ukshânnâya vaṣânnâya
agne rathîr adhvarâṇâm
nû no rayim mahâm indo
tuam soma pavamânaḥ.

Bedenkt man, wie die Verwendung solcher Reihen in der späteren Zeit des Ṛigveda und in der folgenden Periode an bestimmten Stellen des Verses eine immer weitere Ausdehnung und schliesslich eine eigne gesetzmässige Regelung gewinnt — wo doch Niemand Jamben, die nur mit den Quantitäten der Sylben etwas frei umspringen, wird annehmen wollen —, so wird man auch hier die vorliegende Anomalie nicht so ausdrücken, dass der Dichter Jamben gemacht habe, die ihm nur annähernd gerathen sind, sondern dass er an einer Stelle, die sonst Jamben verlangt, Versmaasse gebraucht hat, die keine Jamben sind.

Wir gehen zur Betrachtung der vier ersten Sylben der achtsylbigen Reihe über. Die prosodische Beschaffenheit derselben möge durch folgende, etwa 1300 Pâdas umfassende Zählungen in umstehender Tabelle veranschaulicht werden.

Bei der Betrachtung dieser Zahlen drängt sich vor Allem das Hervortreten der vier ersten Fälle auf. Sie stehen sich unter einander nahe, aber zwischen ihnen und den nächstfolgenden ist ein weiter Zwischenraum; alle vier zusammen erreichen fast die doppelte Summe der übrigen zwölf. Jene vier Fälle nun treffen auf eben die vier Combinationen, bei

Nr.	Metrum	I, 1–11	VIII, 5–7	IX, 1–24	Summe
1	⏑ – ⏑ –	50	65	101	216
2	– – ⏑ –	57	51	85	193
3	⏑ – – –	55	57	101	213
4	– – – –	71	58	106	235
5	⏑ – – ⏑	10	25	24	59
6	– – – ⏑	15	16	21	52
7	⏑ – ⏑ ⏑	7	14	10	31
8	– – ⏑ ⏑	10	6	8	24
9	⏑ ⏑ – –	14	28	51	93
10	– ⏑ – –	37	29	32	98
11	⏑ ⏑ – ⏑	5	7	27	39
12	– ⏑ – ⏑	10	10	16	36
13	⏑ ⏑ ⏑ –	4	1	1	6
14	– ⏑ ⏑ –	5	4	16	25
15	⏑ ⏑ ⏑ ⏑	—	—	—	—
16	– ⏑ ⏑ ⏑	—	1	—	1

welchen die zweite und die vierte Sylbe zugleich Längen sind (⏓–⏓–). Wir werden mit grosser Wahrscheinlichkeit schliessen können, dass diese Sylben als Hebungen aufzufassen sind. So stehen also, wie dies auch offenbar eben als das Natürliche angesehen werden darf, den beiden Hebungen des aus vier Sylben bestehenden Reihenausgangs in den vier Sylben des Eingangs gleichfalls zwei Hebungen gegenüber (⏓ –́ ⏓ –́ ⏑ –́ ⏑ ⏓́), und es regiert hier wie dort der jambische Rhythmus: nur ist derselbe im Reihenausgang insofern ein intensiverer Beherrscher des sprachlichen *ῥυθμιζόμενον*, als dort nicht nur die Hebung eine Länge, sondern auch die Senkung eine Kürze zu ihrem Sitz verlangt, während hier die Quantität der Senkungssylben als gleichgültig behandelt wird.

Die Combinationen ⏓–⏓– geben uns also Veranlassung, die *wesentlichen* Längen, welche Hebungen sind, von den *unwesentlichen*, die auf Senkungen fallen und darum auch Kürzen sein können, zu unterscheiden. Setzen wir für eine Länge der letzteren Art eine Kürze, so lässt sich, da auf diese Weise das Metrum seinem Wesen nach kein anderes wird, für diese prosodische Combination dieselbe Vorliebe der Dichter, also auch etwa dieselbe Häufigkeitsziffer erwarten, wie für die parallele Form mit der Länge[1]). Vertauschen wir dagegen eine *wesentliche* Länge mit einer Kürze, so lässt sich von einer solchen Aenderung erwarten, dass sie durch einen Unterschied in der ziffermässig zur Erscheinung kommenden Geneigtheit der Liedverfasser den betreffenden Combinationen gegenüber characterisirt sein wird. Dass also z. B. in dem Metrum –––– die zweite und die vierte, nicht aber etwa die erste und die vierte Länge die wesentlichen sind, giebt sich darin zu erkennen, dass in unserer Tabelle den 235 Fällen von –––– nahezu ebenso viele, nämlich 216 von ⏑–⏑–, aber nur 25 von –⏑⏑– gegenüberstehen.

Wir glauben nun in dieser statistischen Betrachtungsweise auch das Mittel in der Hand zu haben, um bei den weniger häufigen Sylbencombinationen die wesentlichen Längen, d. h. diejenigen Längen, welche Träger des Ictus sind, herauszufinden. Die zwölf Fälle (Nr. 5—16 der Tabelle) ordnen sich in ihrer oben gegebenen Reihenfolge zu zweimal sechsen, so dass jedesmal die erste Sylbe beliebig eine Kürze oder eine Länge sein kann; die stehend sich wiederholende ungefähre Gleichheit der Häufigkeitszahlen[2]) eines jeden Paares

---

[1]) Man kann sich leicht davon überzeugen, dass die *Beschaffenheit des Sprachstoffs* eine irgend wesentliche Bevorzugung der Kürzen oder der Längen nicht mit sich bringt.

[2]) Nur bei *einem* der Paare, den beiden Fällen ⏓⏑⏑–, versagt diese Gleichheit; eben bei diesen kleinen Ziffern ist natürlich auf das richtige Er-

weist darauf hin, dass die beiden Fälle einander coordinirt sind, dass also, wie wir aus dieser Coordinirtheit glauben schliessen zu dürfen, eine lange erste Sylbe, da für sie ebenso gut eine Kürze stehen kann, nie als Trägerin des Ictus aufzufassen ist.

Da nun, wie wir sahen, das vorwaltende Verhältniss dies ist, dass sowohl an zweiter wie an vierter Stelle eine Länge steht, so haben wir jetzt successiv die Bedingungen dieses Normalfalls zu verändern und die so sich ergebenden Combinationen in der eben bezeichneten Weise zu prüfen. Wir beschäftigen uns also zunächst mit den Fällen, in welchen die zweite Sylbe eine Kürze statt der Länge hat (Nr. 9—16). Dieselben zerlegen sich auf den ersten Blick in zwei Gruppen. Die Quantität der dritten Sylbe ist hier nicht mehr wie in den vier Hauptfällen gleichgültig, sondern entscheidend: sämmtliche Fälle mit langer dritter (Nr. 9—12) gehen sämmtlichen mit kurzer dritter (Nr. 13—16) an Häufigkeit voran, zum Theil sehr erheblich; auf der einen Seite haben wir die Totalsumme 266, auf der andern 32[1]). Wir stellen also das Resultat hin: die zweite, meist lange Sylbe erscheint auch als Kürze, aber dann wird an dritter Stelle der Länge der entschiedenste Vorzug gegeben. Von den so sich ergebenden vier Fällen ⏓ ⏑ – ⏓ behaupten wiederum, wie nicht anders zu erwarten ist, die beiden Combinationen ⏓ ⏑ – – den entschiedenen

scheinen der Durchschnittsziffer in der Statistik am wenigsten sicherer Verlass. Bei den später mitzutheilenden Zahlen über die ersten vier Sylben der Trishṭubh-Reihe ist das Verhältniss gerade nach der umgekehrten Richtung wie hier verschoben. Uebrigens beruht die vergleichsweise grosse Summe der Fälle von – ⏑ ⏑ – nur auf einem der drei Posten, den Fällen aus Buch IX, wo besonders das 3. und das 15. Sûkta mit dem stehend wiederholten Anfangswort eshá auf die Statistik von Einfluss gewesen sind.

[1]) Der Hauptposten der letzteren Summe scheint noch dazu ein nur zufälligerweise verhältnissmässig erheblicher zu sein; vergl. die vorige Anmerkung.

Vorrang; die unter allen Umständen normale Länge an der vierten Stelle überwiegt eben auch hier die Kürze. Ob dagegen ⏑⏑–– oder –⏑––, ebenso andererseits ob ⏑⏑–⏑ oder –⏑–⏑ steht, wird durch die Häufigkeitsziffern unserer Tabelle als irrelevant erwiesen. Was lehren uns nun die hier gefundenen Resultate in Bezug auf die Vertheilung der Hebungen und Senkungen? Aller Wahrscheinlichkeit nach doch dies, dass die Hebung, deren normale Stelle die lange zweite Sylbe ist, bei kurzer zweiter ihren Sitz auf der dritten erhält[1]), so dass neben der regelmässigen Form ⏓–́⏓–́ sich als hauptsächlichste Nebenform ⏓⏑–́–́ ergiebt[2]). Es wäre in der That bei der bloss quantitativen Betrachtung der Sylben schwer abzusehen, warum die Form mit kurzer dritter neben der kurzen zweiten –⏑⏑– nicht ebenso gut das nöthige Gewicht haben soll, wie andere Formen, die sogar drei Kürzen enthalten (⏑–⏑⏑, ⏑⏑–⏑). Wohl aber wird es als eine Forderung des rhythmischen Gefühls verständlich, dass, gewissermassen um das Gleichgewicht des Verseingangs zu wahren, eine der mittleren unter den vier Sylben den Ictus haben muss: und hierin wird die Erklärung des bekannten, in der Śloka-Metrik noch schärfer ausgeprägten

---

[1]) Wer Zählungen über die Quantität jeder Sylbe für sich anstellt, wird bemerken, dass auch in der dritten die Länge überwiegt, obgleich nicht so entschieden, wie in der zweiten und vierten. Man wird sich durch dies Factum nicht an der Annahme jambischen Tonfalls als des regelmässigen für die ersten vier Sylben irre machen lassen, wenn man die in dem hier Gesagten implicite enthaltene Erklärung des betreffenden Verhältnisses sich vergegenwärtigt: im Normalfall (⏓–⏓–) ist die dritte etwa gleich häufig lang wie kurz; in den wichtigsten der Nebenfälle aber, bei kurzer zweiter, ist sie regelmässig lang.

[2]) Nach dem Gesagten bedarf es keiner besonderen Begründung mehr, dass wir –⏑–– als –⏑–́–́, aber nicht z. B. als –́⏑–́– aufzufassen haben; die Häufigkeitsziffern der beiden respectiven Parallelformen, ⏑⏑–– und –⏑–⏑, lehren das.

Gesetzes liegen, dass die zweite und dritte Sylbe nicht leicht beide[1]) als Kürzen erscheinen[2]).

Neben den Messungen ⏓⏑–– sind uns als secundäre Möglichkeit für den Fall der kurzen zweiten die Metra ⏓⏑–⏑ (Nr. 11. 12 der Tabelle) begegnet; sie führen uns zur Erwägung des Falles, dass die vierte eine Kürze ist (Nr. 5—8, 11. 12. 15. 16). Hier stehen, wie sich erwarten lässt, diejenigen Fälle voran, in welchen die zweite ihre normale Gestalt hat; nicht minder aber zeigt sich eine entschiedene Bevorzugung einer langen dritten: man wird daher vermuthen dürfen, dass bei kurzer vierter die Neigung bestand, den wegfallenden Ictus derselben auf die dritte übergehen zu lassen[3]). Neben der so sich ergebenden häufigsten Form ⏓–́–́⏑ stehen dann diejenigen, bei welchen an zweiter oder an dritter Stelle eine Kürze zu derjenigen der vierten hinzutritt: ⏓⏑–⏑ und ⏓–⏑⏑; d. h. doch wohl ⏓⏑–́⏑ und ⏓–́⏑⏑.

---

[1]) Dass dies schon im Veda vermieden wurde, zeigt sich besonders deutlich auch in der durch das Metrum beherrschten Wahl gewisser Formen mit langem Schlussvocal statt der gewöhnlicheren Kürze; vergl. unten unsern Abschnitt über diese »Verlängerungen«.

[2]) Vergl. über die Abneigung gegen die Metra ⏓⏑⏑⏓ meine Bemerkungen ZDMG. XXXV, 187 A. 2; XXXVII, 63 A. 1; Jacobi, Ind. Studien XVII, 447 fg. Jacobi begründet jene Abneigung damit, dass der achtsylbige Pâda auf diese Weise »den Rhythmus der Jagatî erhalten hätte [⏓–⏑–] ⏑⏑–⏑–⏑–«. Ich finde dies nicht überzeugend. Einmal wird dadurch nicht erklärt, dass die gleiche Abneigung auch im Eingang des elf- und zwölfsylbigen Pâda herrscht. Sodann kann doch, wenn Jacobi die Jagatî vergleicht, dieselbe offenbar nur in ihrer Gestalt mit achtsylbigem Versausgang, d. h. mit der Cäsur nach der vierten Sylbe, herangezogen werden; die letzten acht Sylben einer Jagatî, welche die Cäsur nach der fünften Sylbe hat, liegen von der Vergleichbarkeit mit dem Gayatrî-Pâda weit ab. Warum wird dann aber in diesem Pâda eben der Rhythmus ⏓⏑⏑–, warum nicht vielmehr ⏓⏑––, welches eine viel häufigere Gestalt der Sylben 5-8 in jener Form der vedischen Jagatî ist (ZDMG. XXXVII, 61), perhorrescirt?

[3]) Unsere Zahlen lehren übrigens, dass die Abneigung gegen zwei Kürzen in III und IV geringer war, als gegen Kürzen in II und III. Vergl. auch den Abschnitt über die metrischen Verlängerungen.

Man wird sich der Wahrscheinlichkeit nicht verschliessen können, dass hier Formen mit nur e i n e m Ictus statt der gewöhnlichen zwei vorliegen. Dass im Einzelnen die Recitation gelegentlich auch eine Kürze der rhythmischen Geltung angenähert habe, welche der Regel nach offenbar nur einer Länge zukam, muss, wie schon bemerkt wurde, wohl als möglich gelten (vergl. oben Seite 11)[1]. Darum wird man aber doch anzunehmen haben, dass im Ganzen Typen wie ⏓–⏑⏑ und ⏓⏑–⏑, die offenbar als solche gefühlt und anerkannt waren, bedeuten, was sie zu bedeuten scheinen und was in ihnen zu sehen wir uns nicht durch rein aprioristische Erwägungen hindern lassen dürfen. Was berechtigt uns, der Wandelbarkeit des Rhythmus, welche an dieser Stelle wegzuleugnen nicht angeht, nach eignem Ermessen Grenzen zu ziehen, die aus den vorliegenden Materialien sich schlechterdings nicht erweisen lassen? Warum kann eine Messung mit nur einem Ictus in der ersten Reihenhälfte, wie ⏑⏑–́⏑⏑–́⏑–́ (z. B. pavamâna rucâ-rucâ) dem indischen Ohr nicht erträglich gewesen sein, wie sie es dem unsrigen ohne Zweifel ist?

Es muss noch darauf hingewiesen werden, dass, während im Allgemeinen die Länge an zweiter Stelle eine viel festere Heimath hat, als an dritter, doch bei kurzer vierter die Formen ⏓⏑–⏑ nicht nur gleichberechtigt, sondern bevorzugt neben ⏓–⏑⏑ stehen: offenbar schien sich, um das sonst auf der zweiten u n d vierten ruhende Gewicht allein zu tragen, die dritte in ihrer Mittelstellung besser zu eignen als die zweite[2].

---

[1]) Dass diese Möglichkeit sich im Reiheneingang in wesentlich grösserer Ausdehnung verwirklicht habe, als wir oben für den Reihenausgang vermutheten, werden wir nicht leicht glauben: sonst würden Formen wie ⏑⏑⏑⏑, –⏑⏑⏑ in unsrer Tabelle eine andre Rolle spielen.

[2]) Wir können als Regel hinstellen: um als alleinige Länge das Gewicht des ganzen Reiheneingangs zu tragen, ist am besten die dritte qualificirt, dem-

Dass die letzte noch übrige Möglichkeit für den Fall der kurzen vierten, ⏓⏑⏑⏑, nahezu ganz ausgeschlossen ist, versteht sich nach den Bemerkungen, welche oben über die Combinationen mit kurzer zweiter und dritter gemacht worden sind, von selbst.

Ueberblickt man die Gesammtheit der an unsre Tabelle hier angeknüpften Erörterungen, so sieht man zuvörderst, wie der Begriff des Fusses hier durchaus unanwendbar ist. Was sich gleich bleibt, ist zunächst nur die Sylbenzahl; es können vier Längen, es kann auch eine Länge mit drei Kürzen sein. Und einer ausgedehnten Mannichfaltigkeit fähig ist auch die Vertheilung der Icten. Denn man wird in unsern Ausführungen eine, wie ich hoffe, hinreichende Begründung finden für die Auffassung, dass im Reiheneingang nicht ein feststehender Rhythmus sich einem beliebigen Substrat von langen oder kurzen Sylben aufzwingt, sondern dass die wechselnden prosodischen Gestaltungen das Gewand wechselnder Rhythmen sind [1]. Lässt es sich auch überhaupt denken, dass, während sich doch im Reihenausgang ein strenges Gefühl in Bezug auf die vom Rhythmus erforderte metrische Materie kund giebt, im Eingang ein Hineinpressen jedes beliebigen Inhalts in eine und dieselbe Form erträglich schien? Und welchen Sinn haben die von uns entwickelten Thatsachen in Bezug auf die Geltung der verschiedenen Sylbencombi-

---

nächst die zweite, also die beiden Mittelsylben. Wenig dazu geeignet ist die vierte, ungeeignet die erste. Reiheneingänge ganz ohne Länge mag es wohl geben, aber gewiss nur in verschwindender Seltenheit.

[1]) Man vergleiche die verschiedenen Typen der eddischen Kurzzeile (Sievers, Proben einer metr. Herstellung der Eddalieder, S. 8): –́⏓–́⏓, ⏓–́⏓–́, ⏓–́–́⏓ u. s. w. An die vedische Abneigung gegen den Typus –⏑⏑– erinnert es, wenn man findet, dass in der Edda wie in der angelsächsischen Poesie (Sievers a. a. O. 2) der Viersylbler die Form –́⏓⏓–́ nur so zulässt, dass auf eine der beiden Senkungssylben ein Nebenton fällt.

nationen, wenn der Rhythmus hier gegen die Quantitäten des Textes gleichgültig war? Welchen Sinn hat insbesondere das Erforderniss einer langen dritten bei kurzer zweiter, wenn auch eine kurze zweite für den Ictus dasselbe leistete wie eine Länge? Wir verweisen hier noch auf die später zu gebende Erörterung des Reiheneingangs derjenigen Trishṭubh- und Jagatî-Reihen, welche die Cäsur nach der fünften haben: die stehend auftretende Länge an fünfter Stelle bei kurzer vierter Sylbe (während an sich die fünfte ihrem Wesen nach prosodisch durchaus indifferent ist) wird einen weiteren Beleg für unsere Auffassung ergeben, dass statt einer regelmässig vorhandenen Länge in gewissen Fällen derart eine Kürze eintritt, dass die Function jener Länge auf eine benachbarte Sylbe, die jetzt als Länge zu erscheinen hat, übergeht — und diese Function, worin anders kann sie bestanden haben, als in dem Tragen des Ictus?

Kurz zusammengefasst also scheint mir der Standpunkt, den die vedische Gâyatrî in Bezug auf den jambischen Rhythmus einnimmt, der folgende zu sein. Dieser Rhythmus liegt in der zweiten Hälfte der Reihe offen zu Tage. In der ersten Hälfte kann er ebenfalls offen, er kann aber auch so zu sagen latent vorhanden sein: latent, d. h. in der Weise, dass die jambische Vertheilung der Icten in freierer Handhabung durch gewisse andre Vertheilungen vertreten wird, die sich, indem vom Reihenende her Licht auf sie fällt, eben als Vertretungen des jambischen Rhythmus oder als auf ihn hinarbeitend erweisen. Die Forderung gleicher Entfernung der Icten von einander wird dabei nicht erhoben; in dieser Hinsicht macht sich eine Freiheit bemerklich, die sich in der späteren vedischen und nachvedischen Zeit zur bewussten Ausschliessung allzu gleichmässiger Wiederkehr der Hebungen entwickelt. Aber innerhalb der gestatteten Ungleichheit der

Bewegung erinnert doch auch im Reiheneingang die unwandelbar festgehaltene Zahl der vier Sylben, die wenigstens überwiegend festgehaltene Zahl der zwei Hebungen und endlich das ausgeprägte Vorherrschen der Formen ⏓–⏓– den Hörer beständig daran, dass sich der Vers im Fahrwasser des jambischen Rhythmus befindet, zu welchem dann der Reihenausgang immer von Neuem zurücklenkt.

Liegt es auch hier im Allgemeinen ausserhalb unsrer Aufgabe, die Entwicklung der metrischen Formen des Ṛigveda in die spätere Literatur hinein zu verfolgen, so möge doch ein kurzer Hinweis darauf gestattet sein, welche Wandlungen in Bezug auf den Eingang der achtsylbigen Reihe z. B. in den Zählungen Fausböll's zum Dhammapada[1]) zur Erscheinung kommen. Durchaus ist hier die Coordinirung der vier Formen mit langer zweiter und vierter Sylbe und ihr Vorrang als der eigentlich normalen Metra umgestossen. Andre Combinationen treten in den Vordergrund: das Metrum –⏑–– geht dreien jener vier Formen zum Theil recht erheblich, das Metrum –⏑–⏑ zweien derselben, –––⏑ und ⏑⏑–– wenigstens einer derselben an Häufigkeit voran. Wir fragen nicht, welches die positiven Tendenzen waren, die diese weitgehende Umwälzung gegenüber den in unsrer Tabelle dargestellten Verhältnissen bewirkt haben: es genügt uns hier, das Zurückweichen der ursprünglich herrschenden jambischen Messungen (⏓–⏓–) gegenüber andern Formen zu constatiren. Dürfen wir vermuthungsweise den Process, den wir hier zwischen Ṛigveda und Dhammapada wirken sehen, auch in

---

[1]) S. 439 seiner Ausgabe. – Man muss natürlich die Zahlen der ersten, nicht der dritten Sylbentetras der Anuṣṭubh-Zeile zur Vergleichung wählen wegen der speciellen Beschränkungen, welchen die letztere in buddhistischer Zeit unterworfen war, damit der Zeilenausgang nicht mehr als zwei Jamben erhielt (vergl. ZDMG. XXXVII, 64).

die Zeit der dem Ṛigveda voranliegenden Vorgeschichte zurückverlegen? Dann würde die im Ṛigveda erscheinende Herrschaft der Jamben sich nur als der Rest einer älteren, noch weitergehenden Alleinherrschaft derselben — zu verstehen allerdings unter Maassgabe dessen, was oben (S. 7) über den unausgeprägten Character der alten Rhythmen gesagt ist — herausstellen [1]). Doch wir haben hier die Grenzen, welche unsre Vermuthungen inne zu halten gut thun, erreicht oder vielleicht überschritten.

Die vorherrschende Form des Verses Gâyatrî ist aus drei [2]) achtsylbigen Pâdas der von uns entwickelten Gestalt gebildet [3]). Verhältnissmässig selten, aber doch durch die Uebereinstimmung einer Reihe von Liedern und Strophen als eine in der vedischen Poesie feststehende metrische Form gesichert, ist eine Gâyatrî von durchaus abweichendem Ba wie sie z. B. in folgendem Verse (VIII, 71, 1) vorliegt:

⏑ – ⏑ – – ⏑ – ⏑
tuaṃ no' agne mahobhiḥ
– ⏑ – – – ⏑ – –
pâhi viṣvasyâ' arâteḥ
⏑ – ⏑ – – ⏑ – ⏑
uta dvisho martiasya.

---

[1]) Wenn wir im Eingang der vedischen Gâyatri neben ⏑ –́ ⏑ –́ z. B. – –́ und andererseits etwa ⏑ ⏑ –́ –́ antreffen, so wird man vermuthen dürfen, dass d Abweichungen der beiden letzteren Messungen von der ersten insofern verschiedene historische Geltung besitzen, als das Schema – –́ – –́ mit seinen Längen an erster und dritter Stelle den strengen jambischen Standpunkt nicht erreicht, das Schema ⏑ ⏑ –́ –́ mit seiner Deplacirung der ersten Hebung ihn aber — so weit er im Reiheneingang überhaupt erreicht worden ist — bereits wieder verlassen hat.

[2]) Verse aus zwei Gâyatrî-Pâdas finden sich nur in dem einen Tṛica IX, 67, 16-18. Ueber Gâyatrî-Pentaden und Hexaden wird unten gesprochen.

[3]) Die überlieferte Zerlegung der Gâyatrî durch den hinter dem zweiten Pâda stehenden Hauptabschnitt sehe ich als dem ursprünglichen Wesen des Verses fremd an und halte den Abschnitt zwischen den beiden ersten Pâdas für nicht grösser und nicht kleiner als denjenigen zwischen den beiden letzten. Offenbar ist das überlieferte Avasâna der Gâyatrî eben nur dem von Anushṭubh, Trishṭubh etc. nachgebildet.

Das in die Augen fallende Characteristicum dieser Pâdas ist die lange vorletzte Sylbe; ihr pflegt, mit etwas geringerer Regelmässigkeit, eine Kürze voranzugehen, so dass der Versausgang ein dem trochäischen Rhythmus sich annäherndes Gepräge empfängt. Ich gebe die Zahlen aus VIII, 2, 1-39 (mit Nichtberücksichtigung der Fälle, wo ein zweisylbig zu messender Vocal erscheint; 117 Pâdas), und aus VIII, 16 (mit Weglassung des sehr unregelmässigen neunten Verses; 33 Pâdas).

	Erster Pâda		Zweiter Pâda		Dritter Pâda		Summe
	VIII, 2	VIII, 16	VIII, 2	VIII, 16	VIII, 2	VIII, 16	
Vorletzte kurz	2	7	2	6	1	6	24
Vorletzte lang	9	30	9	30	10	32	120
ʾrittletzte kurz	9	18	9	24	7	29	96
ttletzte lang	2	21	2	13	4	9	51

Man sieht, dass hier auch nicht annähernd dieselbe ·lmässigkeit erreicht wird, wie in den Gâyatrîversen mit ıschem Ausgang. Die viertletzte Sylbe lässt sich übert nicht mehr zu dem metrisch einigermaassen bestimmten ıl der Reihe rechnen; die ersten vier Sylben scheinen ıeselbe Gestalt zu haben, wie sie bei der jambisch ausgehenden Form der Reihe beschrieben worden ist. Häufig dringen übrigens Pâdas oder ganze Verse jener gebräuchlicheren Form in Lieder ein, welche im Allgemeinen den trochäischen Ausgang zeigen, und überhaupt pflegen Anomalien aller Art dem Metrum eben jener Lieder ein besonders buntes Aussehen zu verleihen.

Dass diese Gestalt der Gâyatrî sich aus der so viel schärfer ausgeprägten, in ihrem Rhythmus ihr direct entgegengesetzten jambischen Form als eine Abart entwickelt habe,

möchte ich bezweifeln. Wenn man die metrischen Reihen des Veda ansieht als im letzten Grunde hervorgegangen aus Reihen, die nur nach ihrer Sylbenzahl, nicht aber nach der Quantität der Sylben bestimmt waren, und deren Rhythmus auch nicht stark genug war, um Weiterentwicklungen nach verschiedenen Richtungen auszuschliessen, so wird man geneigt sein, die trochäische achtsylbige Reihe, wenn diese Bezeichnung der Kürze wegen gestattet ist, als eine neben der jambischen Form stehende, von dieser unabhängige Entwicklung der ursprünglichen prosodisch-indifferenten achtsylbigen Reihe anzuerkennen. Die geringe Ausdehnung des zu metrischer Bestimmtheit gelangten Theiles der Reihe und der sehr wenig intensive Character dieser Bestimmtheit scheinen mir Zeichen der Alterthümlichkeit zu sein, durch welche dies nicht sehr beliebte, in seiner Entwicklung, wie ich meine, auf einem frühen Stadium stehen gebliebene Metrum sich von den übrigen Versmaassen des Veda merklich unterscheidet: aber so weit ruht doch dieses mit jenen auf gemeinsamem Boden, dass seine Unbestimmtheit den vedischen Forscher warnen wird, die wenn auch immerhin grössere Bestimmtheit jener nicht mit Maassstäben zu messen, deren Anwendbarkeit auf die vedische Poesie wir läugnen müssen.

Die Stellen, an welchen die trochäische Gâyatrî im Ṛigveda erscheint, sind die folgenden: I, 3, 4; 22, 11; 27, 1-6. 10-12; 30, 13-15; 38, 7-9; 41, 7-9; 43, 7-9; 90, 1-5; II, 6 (in mehreren Versen dieses Liedes); III, 40, 3; 41, 3. 8; IV, 55, 8 (?); V, 19, 1. 2; 68, 2-5; 70; 82, 7-9; VI, 16, 25-27; 61, 10-12; VIII, 2, 1-39 (der einzige längere Abschnitt dieser Art); 3, 21[1]; 7, 30 (?). 32-35 (metrisch sehr bunt); 16; 71, 1-9; 79; 81; 94, 2; 95, 7[1]); IX, 62, 4-6; 66, 16-18; X, 20, 2-8; 185.

---

[1]) Eine Anushṭubh, die doch ihrem Wesen nach in diesen Zusammenhang zu gehören scheint.

Die aus zwei mal zwei achtsylbigen Pâdas gebildete Strophe ist die Anushṭubh[1]). Sie steht in der älteren Periode der vedischen Poesie an Beliebtheit weit hinter der Gâyatrî zurück. Später schlägt dies Verhältniss in das Gegentheil um, und während die Gâyatrî mehr und mehr verschwindet, schickt die Anushṭubh sich an, Schritt für Schritt sich weiter entwickelnd, zur vornehmsten Form der indischen Verskunst zu werden[2]).

Der Pâda der älteren vedischen Anushṭubh ist eben jener achtsylbige Pâda mit jambischem Ausgang, den wir oben beschrieben haben:

â yas te sarpirâsute
agne ṣam asti dhâyase
aishu dyumnam uta ṣravaḥ
â cittam martieshu dhâḥ.

Mit der Zeit beginnt sich hier nun in immer fühlbarerer Weise ein Gegensatz zu entwickeln, wie wir ihn in kaum merklichem Keime auch auf dem Boden der Gâyatrî aufgewiesen haben: der erste und dritte Pâda des Anushṭubh-Verses, oder kürzer der erste Pâda jeder Anushṭubh-Vershälfte — denn die durch die Natur der Sache gegebene engere Zusammengehörigkeit von je zwei Pâdas zu einem Hemistich übt jetzt auch auf die metrische Gestalt der einzelnen Pâdas ihre Wirkung aus — fängt an sich von der

---

[1]) Der Name bedeutet doch wohl einen Vers, dessen Gang von stubhas oder stobhâs begleitet (»anu«) ist, d. h. von solchen Jauchzern oder Interjectionen (auho, hâu etc.), wie die Liedgestalt der Sâman sie häufig zeigt. Man vergleiche z. B. den Anushṭubh-Vers, dessen Gesangform im Sâmaveda, ed. Bibl. Ind. I, p. 239, mitgetheilt ist. Auf jeden Pâda desselben folgen Interjectionen wie iyaïyâhâi u. dgl. Aehnliches findet sich sehr häufig. — Anders Yâska VII, 12.

[2]) Zum Folgenden vgl. meine Bemerkungen ZDMG XXXVII, 62 fgg., Jacobi, Ind. Studien XVII, 447 fg.

strengen Behandlung des jambischen Ausganges bald in vereinzelten Fällen, bald häufiger zu entfernen, während im schliessenden Pâda jedes Hemistichs die alte Regel nicht nur aufrecht erhalten, sondern sogar mit verstärkter Strenge durchgeführt wird. So entsteht eine grössere Mannichfaltigkeit des Tonfalls: neben Hemistichen, welche in ihrer ersten so gut wie in ihrer zweiten Hälfte jambisch schliessen, treten solche auf, die ein Widerspiel zwischen nicht jambischem oder doch nicht rein jambischem Ausgang der ersten Hälfte und jambischem Ausgang des Ganzen offenbar nicht ohne Absichtlichkeit herbeiführen [1]. Als Lieder, welche uns diese Entwicklung in einem ihrer frühesten Stadien zu beobachten erlauben, werden wir IX, 112 und X, 60, 7-12 [2] betrachten dürfen. Von den 16 Pâdas des ersten, den 24 des zweiten gehen 14 resp. 20 jambisch aus; die Ausnahmen sind

IX, 112, 2	jaratîbhir oshadhîbhiḥ
4	ṣepo romaṇvantau bhedau
X, 60, 7	Subandhav ehi nir ihi
10	yamâd ahaṃ vaivasvatât
11	niag vâto' ava vâti
12	ayam me hasto bhagavân.

Diese Pâdas stehen sämmtlich, mit alleiniger Ausnahme von X, 60, 7 (der in der Recitation sehr wohl der jambischen Messung angenähert worden sein kann), an der ersten Stelle eines Halbverses; sie zeigen uns somit die Neigung der vedischen Dichter, dem ersten Pâda eine eigene Rolle zuzuweisen, in ihrem Entstehen, noch weit überwogen von

---

[1]) Man vergleiche den characteristischen Schluss des fünften und Anfang des sechsten Verses in X, 135: anudeyî yathâbhavat, yathâbhavad anudeyî.

[2]) Das Metrum von IX, 112 wird als Paṅkti angegeben, aber denken wir den Refrain indrâyendo pari srava fort, so erhalten wir Anushṭubh. Aehnlich X, 60, 8. 9.

dem Festhalten an der alten Gewohnheit, welche den ersten Pâda dem zweiten gleich macht[1]).

Ein folgendes Stadium dieser Entwicklung zeigt uns das Ende des ersten Pâda in einer Gestalt, in welcher das Uebergewicht der Jamben verschwunden ist und neben ihnen alle andern Messungen ohne Ausnahme zugelassen werden. Man braucht in Liedern dieser Gattung in der Regel nicht allzu weit zu lesen, um alle nur denkbaren Gestalten der Sylben 5-8 eines jeden Hemistichs vertreten zu finden. Die folgenden Zahlen werden die Beschaffenheit dieser Sylben veranschaulichen:

Metrum	X, 85, 1-13. 15	X, 90, 1-15	X, 97	X, 135	X, 136	X, 137	X, 145	X, 146	Summe
⏑ – – ⏓	4	11	8	4	3	4	2	3	39
– – – ⏓	7	6	3	—	5	2	—	3	26
– ⏑ ⏑ ⏓	3	4	3	—	—	—	1	2	13
– – ⏑ ⏓	3	—	6	2	2	2	2	1	18
⏑ ⏑ – ⏓	3	2	—	2	—	—	2	—	9
⏑ – ⏑ ⏓	4	2	18	5	1	5	5	2	42
– ⏑ – ⏓	1	1	4	—	—	—	—	—	6
⏑ ⏑ ⏑ ⏓	3	4	2	1	3	1	—	1	15

Dass in dieser Regellosigkeit doch gewisse Tendenzen herrschen, in welchen Regeln einer späteren Zeit präformirt sind, kann einer aufmerksameren Betrachtung nicht entgehen.

[1]) Es sei etwa noch auf VIII, 8 hingewiesen, welches Lied in 92 Pâdas nur 6 mal vom jambischen Ausgang abweicht: unter diesen 6 Fällen sind 2 erste und 4 zweite Pâdas. Ein Analogon auf dem Gebiet der Gâyatrî scheint mir IX, 5 zu enthalten. Dieser der Verszahl nach sich aus der Reihenfolge seiner Umgebung entfernende und auch in seinem Inhalt (der rein spielerischen Uebertragung der Âprî-Anrufungen auf Soma) für sich allein stehende Hymnus ist in auffallender Weise reich an Abweichungen von dem jambischen Schema; dieselben betreffen 5 mal den ersten, 2 mal den dritten Pâda; ausserdem haben in dem Anushṭubh-Verse 10 die Pâdas 1 und 3 nicht jambischen Ausgang.

Vergleicht man die vorstehende Tabelle mit den oben (S. 10) mitgetheilten Zahlen über die Irregularitäten der Sylben 5-8 in Gâyatrî-Pâdas des alterthümlicheren Styls — Irregularitäten, wie sie ganz ähnlich, nur in geringerer Häufigkeit, sich auch jetzt im schliessenden Pâda des Hemistichs fortsetzen — so weist die Häufigkeit der verschiedenen Metra in der einen und in der andern Tabelle characteristische Unterschiede auf. Oben war unter allen Abweichungen von der jambischen Norm die Gestalt ◡ ◡ ◡ ⏓ am häufigsten erschienen, etwa so oft, wie alle übrigen Formen zusammengenommen. Hier nimmt dasselbe Metrum eine ziemlich untergeordnete Stellung ein; an der Spitze der Abweichungen von der jambischen Gestalt steht vielmehr, diese auch jetzt noch immer häufigste Gestalt an Häufigkeit nahezu erreichend, der Antispast ◡ – – ⏓: der jambisch anhebende, aber fast gewaltsam im Zusammenstoss zweier Längen zu trochäischem Rhythmus umbiegende Fuss, welchen die spätere Metrik bekanntlich zu fast ausschliesslicher Geltung an dieser Stelle des Verses erhoben hat. Dem Antispast zunächst folgt der Fuss – – – ⏓, der gleichfalls mit seinen zusammenstossenden Längen zu den Jamben des Versausgangs in fühlbarstem Contrast steht. Die seltensten Metra unserer Tabelle, ⏓ ◡ – ⏓, sind auch in der späteren Metrik an dieser Stelle ganz oder nahezu ungebräuchlich. So erweist sich die scheinbare Regellosigkeit, welche unsere Zahlen beherrscht, in der That in ihren Abweichungen von der Regellosigkeit unserer früheren Beobachtungsreihe — mit der sie trotzdem unzweifelhaft zusammenhängt —, als die Vorstufe neuer Geregeltheit; das spätere völlige Verschwinden der Füsse ⏓ – ◡ ⏓, welche schon hier ein so viel beschränkteres Gebiet zeigen, als ihnen ursprünglich zukam, sodann das spätere weitere Hervortreten der schon hier so bevorzugten Füsse ◡ – – ⏓ hat dem aus der

Anushṭubh hervorgegangenen Hauptversmaass der nachvedischen Poesie seinen Character gegeben, dem epischen Ṣloka.

Wir müssen die Beschreibung der jüngeren vedischen Anushṭubh noch dadurch vervollständigen, dass wir dieselbe Abneigung gegen ein allzu monotones Hervortreten jambischer Metra, die wir im Ausgang des ersten Pâda beobachteten, noch an einer andern Stelle nachweisen: in den Eingangssylben des zweiten Pâda. Den jambischen Ausgang, welchen dieser Pâda zu allen Zeiten verlangt hat, strebte man jetzt zugleich zu begrenzen und hervorzuheben, indem man sich gewöhnte, unmittelbar vor jenen Jamben durchaus nur nichtjambische Maasse anzuwenden. So verstärkt sich jetzt in der dritten Sylbe dieses Pâda das alte Vorherrschen der Länge; findet sich an jener Stelle doch eine Kürze, so ist auch die vierte Sylbe kurz, damit die Jambenreihe des Schlusses nicht über Gebühr anwachse. In den beiden oben erwähnten Abschnitten IX, 112 und X, 60, 7-12, welche den hier von uns beschriebenen Typus im Entstehen zu zeigen schienen, lässt sich dies Gesetz noch nicht beobachten; hier finden sich zweite Pâdas wie

hiraṇyavantam icchati
Subandhav ehi nir ihi
jîvâtave na mṛityave
ayaṃ ṣivâbhimarṣanaḥ.

Aber es kann kein Zufall sein, wenn in den Liedern, die in der letzten Tabelle vereinigt sind — mit Ausschluss des etwas nachlässiger behandelten Hymnus X, 137 —, sich in 156 Halbversen Jamben, die dem jambischen Ausgang unmittelbar vorangehen, nur an zwei Stellen finden:

X, 85, 12 viâno'[1]) aksha' âhataḥ
97, 3 pushpavatîḥ prasûvarîḥ.

[1]) Die Schlusssylbe dieses Wortes ist eine Kürze; s. die Darstellung des Sandhi.

Schliesslich müssen wir hinzufügen, dass, so sicher Anushṭubh-Verse der eben beschriebenen Gestalt, mit der Beseitigung der Alleinherrschaft jambischer Maasse am Ende des ersten und dritten Pâda, auf die jüngste Periode der Ṛigveda-Poesie zurückgeführt werden dürfen, doch keineswegs umgekehrt mit der gleichen Sicherheit für Anushṭubh-Lieder, welche jene moderne Eigenthümlichkeit nicht zeigen, eine ältere Entstehungszeit behauptet werden darf. Vielmehr dauerte neben der Neigung, Verse jener neu erfundenen Art zu bauen, auch die Kenntniss und die gelegentliche Anwendung des alten Anushṭubh-Typus fort. Man vergleiche z. B. X, 134; 141; 143; 152; 176; 179, 1, welche Lieder Niemand versucht sein wird für älter zu halten, als die zahlreichen Anushṭubh-Hymnen des modernen Typus, welche sich in denselben Partien der Liedersammlung finden.

Die Hymnen resp. Verse, in welchen mir die jüngere Anushṭubh-Form vorzuliegen scheint, sind die folgenden: I, 50, 10-13; 126, 6; 158, 6; 164, 51; 187 (?); 191; III, 24, 1 (??); 29, 10. 12; 33, 13 (?); 53, 22; IV, 57, 4. 7; V, 40, 5. 9; 61, 5 (?); 78, 6 fgg.; VI, 47, 23; 75, 13. 15-17. 19; VII, 55, 5-8; VIII, 8 (s. oben S. 28, Anm. 1); 47 (Schluss des Hymnus); 69 (Anfangsform dieses Typus); 91, 7; 100, 8. 9; IX, 67, 31-32; 112 (s. oben); 113; 114; X, 14, 13. 16; 19; 24, 4-6; 26; 58; 60, 7-12 (s. oben); 62, 5; 72; 85; 90; 97; 109, 6. 7; 126 (?); 135-137; 142, 7. 8; 145; 146; 151; 154; 155; 159; 161, 5; 162-164; 166; 173; 174; 184; 190; 191. Man sieht leicht, wie auch in der Vertheilung dieser Stellen innerhalb der zehn Maṇḍalas sich der modernere Character der metrischen Form widerspiegelt.

Verse von mehr als vier Gâyatrîreihen.

Die häufige Form des aus fünf Gâyatrîreihen gebildeten Verses (Paṅkti) tritt überwiegend in der Art auf, dass der fünfte Pâda als die Erweiterung eines an sich aus vier Pâdas bestehenden Verses characterisirt ist [1]. Bald kehrt in einem ganzen aus Pentadenversen bestehenden Liede jedesmal der fünfte Pâda Vers für Vers als Refrain wieder; bald steht am Schluss eines Anushṭubh-Liedes eine Paṅkti, welche den vierten Pâda mit einer unbedeutenden Variation an der fünften Stelle wiederholt [2]. Ein ganzes Paṅktilied ohne den Refrain-Pâda findet sich nur einmal, I, 81; etwas häufiger begegnen Paṅkti-Schlussverse, bei denen der fünfte Pâda nicht in dem beschriebenen Verhältniss zum vierten steht [3]. Abgesehen von diesen typischen Fällen des Paṅkti-Liedes und des Paṅkti-Schlussverses sind Paṅktiverse selten. Einigemal finden sie sich sporadisch inmitten von Anusṭubhliedern, in welchen gelegentlich ein einzelner Vers über die Länge von vier Pâdas hinaus zu der von fünf Pâdas anwächst [4]. Sonst sind als Sitze von Paṅktis nur noch solche metrisch buntscheckige Texte wie VIII, 69 (Vers 11. 16) und

---

[1]) Daher ist die regelmässige Stelle des Avasâna im traditionellen Text, zu welchem die Betrachtung der Sinnes- und Constructionsabschnitte durchaus stimmt, nach dem zweiten, nicht nach dem dritten Pâda. Dem entspricht es auch, wenn einigemal Reihen auf einander folgender Paṅktis die drei letzten Pâdas mit einander gemein haben: I, 29; VIII, 31, 15-18; 35, 22-24; X, 60, 8. 9.

[2]) Beispiele für den ersten Fall: I, 80. 82. 105; V, 6. 75. 79 etc.; für den zweiten Fall V, 7, 10; 18, 5; 20, 4 etc; ähnlich nach vorangehender Gâyatrî: VIII, 56, 5. — Es verdient bemerkt zu werden, dass alle Arten von Pentadenbildungen im fünften Maṇḍala besonders beliebt sind; vergl. auch den Abschnitt über Trishṭubh-Pentaden.

[3]) V, 9, 7 etc. — X, 134, 7 findet sich eine solche Paṅkti am Schluss eines Liedes, dessen Verse aus je 6 Gâyatrî-Pâdas bestehen.

[4]) V, 9, 5; 10, 4; 52, 6. Durch textkritische Mittel wird die Unebenheit nicht beseitigt werden dürfen: man beachte, dass alle drei Stellen in dem zu Pentadenbildungen am meisten neigenden Maṇḍala stehen. — Ein etwas andrer Fall liegt VIII, 91, 1. 2 vor.

besonders Dânastutis (V, 52, 16[1]. 17; VIII, 5, 37; 19, 37[2]); 46, 21. 24. 32; 56, 5) hervorzuheben.

Verbindungen von sechs (gelegentlich sieben) Gâyatrî-Reihen finden sich natürlich fast nur so, dass ein kürzerer Vers durch einen Refrain erweitert erscheint. So bestehen die Lieder VIII, 47 und X, 134, 1-6 aus Anushṭubh-Versen, deren jeder einen Refrain von noch zwei achtsylbigen Pâdas (der zweite den ersten variirend) hinter sich hat. In X, 133 folgt ein eben solcher Refrain (jedoch ohne das Variiren) auf einen Grundbestandtheil von bald vier (Vers 4-6), bald fünf (Vers 1-3) achtsylbigen Reihen, so dass theils Hexaden, theils Heptaden entstehen. In VIII, 39-41 sind Pentaden durch den Refrain nabhantâm anyake same zu Hexaden erweitert[3]. X, 59, 8-10 sind Hexaden, deren drei letzte Pâdas (der zweite den ersten variirend) den Refrain bilden[4]. — Hexaden ohne refrainartige Wiederholung liegen nur in den Schlussversen zweier Anushṭubh-Lieder vor, V, 86, 6; X, 166, 5; der sechste Pâda ist beidemal eine Variation des fünften. — Längere Reihen achtsylbiger Pâdas (wie es scheint sieben, sieben und fünf) bilden auch den Grundbestandtheil der Mahânâmnî-Litanei (Ait. Âr. IV; Sâmav. vol. II p. 366 fgg. Bibl. Ind.); sie sind mit Einfügungen, welche der indischen Tradition[5] als solche bekannt sind, in verschiedenen Versmaassen[6] durchsetzt.

---

1) Hier ist es, ganz entsprechend wie bei den Trishṭubh-Pentaden V, 41, 16. 17, der zweite, nicht der vierte Pâda, an welchen die variirende Wiederholung anknüpft. Daher steht in diesem Falle das Avasâna mit Recht nicht nach dem zweiten Pâda, sondern nach dem dritten.

2) Wie es scheint, bildet diese Paṅkti die zweite Hälfte eines eigenthümlichen Pragâtha. Vergl. Prâtiṣâkhya 1009. 1010.

3) VIII, 40, 2 liegt sogar eine Heptade vor.

4) Vers 8 hat einen Pâda weniger.

5) Siehe Lâṭyâyana VII, 5, 9; Schol. Pañc. Br. XIII, 4, 2, und vergl. Ind. Stud. VIII, 68.

6) Kein Metrum kann ich in dem Eingang der Litanei entdecken: vidâ maghavan vidâ gâtum anu ṣaṃsisho diṣaḥ.

Ueberzählige und unterzählige Formen der achtsylbigen Reihe.

Dass die vedischen Dichter über den Verdacht erhaben seien, gelegentlich Pâdas mit zu viel oder zu wenig Sylben verfasst zu haben, wird nicht leicht behauptet und noch weniger bewiesen werden. Man vergleiche etwa das Verfahren der buddhistischen Mönchsdichter oder auch der geringeren Versschmiede aus dem classischen Alterthum, wie wir sie in Menge aus den Inschriften kennen lernen, und man frage sich, ob die Schaaren der vedischen Poeten und Poetaster Mann für Mann von den Menschlichkeiten, die Jenen auf Schritt und Tritt begegnet sind, frei gewesen sein werden. Gewiss muss im Einzelnen, wie nun einmal die Grundbedingungen der vedischen Textkritik bestellt sind, die Frage vielfach offen bleiben, ob ein Fehler gegen das Metrum oder ein Verderbniss des Textes vorliegt: wer hier meint, Fall für Fall sichere Entscheidungen erreichen zu können, versucht etwas, das der Natur der Sache nach unmöglich ist. Selbst wo sich die Wiederkehr derselben Art von überzähligen oder unterzähligen Versen an mehreren Stellen der Saṃhitâ beobachten lässt, kann an und für sich die Möglichkeit, dass alle diese Fälle auf Corruptelen beruhen, noch nicht für beseitigt gelten: wenn überhaupt einmal Worte in den Text eindrangen oder aus ihm verschwanden, konnte es bei dieser umfangreichen Liedermasse kaum fehlen, dass sie mehrere Male an derselben Stelle des Metrums eingedrungen oder verschwunden sind. Immerhin aber werden sich doch gewisse Typen zu langer oder zu kurzer metrischer Reihen finden, von denen sich leichter als von andern begreift, wie die freiere oder nachlässige Praxis der vedischen Poeten zu ihnen von den normalen Formen aus abirren konnte, und die zugleich im überlieferten Text

durch lange Reihen von Beispielen vertreten sind, welche vielleicht in einzelnen ihrer Glieder, aber doch nicht im Ganzen ohne ein Uebermaass von textkritischer Gewaltsamkeit sich beseitigen lassen. Hierbei ist es durch die Natur der Sache bedingt, dass die Fälle der Ueberzähligkeit meist einer sichereren Behandlung fähig sind, als die der Unterzähligkeit. Denn es giebt Verse genug, auch solche, die zu lang sind, bei welchen es nicht leicht ist, auch nur eine Sylbe des Ueberlieferten zu beseitigen, aber es giebt keinen einzigen Vers im Veda, für welchen nicht, wenn einer metrischen Lücke durchaus abgeholfen werden soll, irgend ein Füllwort sich finden liesse, gut genug, um eben möglich zu sein.

Für hinreichend bezeugt, um als stehender Typus der Abweichung anerkannt zu werden, halte ich die Gestalt der Gâyatrî-Reihe, welche die antike Metrik als katalektische bezeichnen würde, mit sieben Sylben statt der regelmässigen acht, und zwar im Ganzen mit dem Ausgang ◡–⏓ statt ◡–◡⏓. Scheinbar liegt diese Versgestalt in den zahlreichen Fällen vor, in welchen ein Gen. plur. auf -âm oder eine andre Form derselben später von uns genauer abzugrenzenden Kategorie am Ende einer siebensylbig scheinenden Reihe auftritt (z. B. asya pîtvâ madânâm). Wir werden aber weiter unten den Nachweis zu führen versuchen, dass die gegenwärtig von vielen Forschern angezweifelte Auffassung, die an einer solchen Stelle madânaam etc. las und die Reihe dadurch auf ihre normale Länge brachte, in der That im Recht ist, so dass Fälle dieser Art mit der uns hier beschäftigenden Erscheinung der siebenzeiligen Reihe nur eine rein äusserliche Aehnlichkeit haben: wodurch natürlich nicht ausgeschlossen wird, dass im Einzelnen die Entscheidung zwischen der Annahme solcher zweisylbig zu messender Vocale und derjenigen

der metrischen Unvollzähligkeit nicht selten schwankend bleiben wird und muss.

Die siebensylbige Reihe der beschriebenen Form scheint mir an folgenden Stellen vorzuliegen[1]):

I, 132, 6	dûre cattâya chantsat
	gahanaṃ yad inakshat
134, 3	pra bodhayâ purandhim[2])
175, 1	vṛishâ te vṛishṇa' induḥ
175, 4	vaha Ṣushṇâya vadham
	Kutsam vâtasya aṣvaiḥ
176, 5	âjàv indrasya indo
191, 12	vishasya pushyam akshan[3])
III, 8, 3	sumitî mîyamânaḥ
V, 52, 16	pra ye me bandhueshe[4])
VIII, 4, 7	mâ bhema mâ ṣramishma
5, 35	dravatpâṇibhir aṣvaiḥ
10, 4	yayor adhi pra yajñâḥ[5])
11, 3	yuyodhi jâtavedaḥ
11, 4	anti cid santam aha
	yajñam martasya ripoḥ
17, 11	ayaṃ ta' indra somaḥ
68, 16	suabhîṣûn̈r Ârkshe[6])

[1]) Einige weitere Stellen siehe unten in dem Abschnitt »Lieder aus unregelmässig gebauten Versen«.

[2]) Grassmann's Schreibung purandhiam hat an der zweiten dafür beigebrachten Stelle, X, 64, 7, einen noch unsichereren Halt als an dieser. Vergl. Lanman 371.

[3]) Grassmann's Lesung pushiam ist unwahrscheinlich, weil dadurch der jambische Ausgang zerstört wird.

[4]) Grassmann fügt am Ende der Reihe ein â an.

[5]) Unsicher; das letzte â kann zweisylbig gemessen oder der Stimmton des ñ als Sylbe gerechnet werden.

[6]) Unsicherer Fall.

68, 16 surathâñ Âtithigve[1])
68, 17 shaḷ aṣvâñ Âtithigve[1])
72, 2 ni tigmam abhi aṃṣum
74, 13 ahaṃ huvâna' Ârkshe[2])
103, 12 purupraṣasta' eshaḥ
IX, 12, 3 sindhor ûrmâ vipaṣcit
53, 1 ut te ṣushmâso' asthuḥ[3])
X, 24, 2 tuâṃ yajñebhir ukthaiḥ[4])
119, 11 divi me' anyaḥ pakshaḥ
191, 4 samânî va' âkûtiḥ[5]).

Ich füge noch folgende Fälle hinzu, in welchen ich das Vorliegen dieses Typus jedoch für besonders zweifelhaft halten möchte:

V, 7, 7 hiriṣmaṣruḥ ṣucidan.

Der Stimmton des m kann die fehlende Sylbe ergeben, oder es kann, wie X, 96, 8 nahe legt, hiriṣmaṣâruḥ (oder hariṣm.) geschrieben werden.

X, 152, 5 vi manyoḥ ṣarma yacha.

Die Vergleichung von I, 102, 3 maghavañ charma yacha naḥ zeigt den Weg, auf welchem die fehlende Sylbe zu gewinnen sein wird. Vergl. noch I, 114, 10; II, 27, 6; III, 54, 20; V, 83, 5; VII, 5, 9; 16, 8 u. s. w. Die beiden folgenden Pâdas endlich gehören Texten an, welche den oben (S. 24) besprochenen trochäischen Rhythmus zeigen:

VI, 16, 27 te te' agne tuotâḥ
61, 10 saptasvasâ sujushṭâ.

---

1) Oder Âtithigue?

2) Unsicherer Fall.

3) Die zweisylbige Messung des â von ṣushmâsaḥ wird durch das Metrum und die Vergleichung von IX, 50, 1 unwahrscheinlich gemacht.

4) Oder ucathaiḥ? ukthiaiḥ?

5) Oder ist durch zweisylbige Messung eines Vocals die richtige Sylbenzahl herzustellen?

Wenn man in der ersten Zeile agne dreisylbig misst (mit Erweiterung des Stimmtons des n zu einer Sylbe), in der zweiten saptasuasâ liest, ist an beiden Stellen der zu erwartende Rhythmus hergestellt.

Den bisher besprochenen Fällen, in welchen der Ausgang des Pâda eine wirkliche oder scheinbare Unvollständigkeit zeigt, stehen solche gegenüber, in welchen, wie es scheint, der Eingang der Sitz des Defects ist:

I, 133, 4	tat su te manâyati [1])
187, 11	taṃ tuâ vayaṃ pito
191, 1	kaṅkato na kaṅkataḥ [2])
V, 50, 2	te te deva netaḥ [3])
VIII, 74, 8	sâ te' agne ṣaṃtamâ [4])
84, 1	preshṭhaṃ vo' atithim [5])
IX, 113, 5	saṃ sravanti saṃsravâḥ.

Wie wir vorher, in der Ausdrucksweise der antiken Metrik, eine Anzahl katalektischer Reihen zu verzeichnen hatten, so scheint auch die Bildung hyperkatalektischer neunsylbiger Reihen, wenn auch selten, so doch nicht ganz unerhört gewesen zu sein:

---

[1]) Zur Erklärung der mangelhaften Sylbenzahl trägt es bei, dass dieser Pâda offenbar darauf berechnet ist, dem folgenden zu correspondiren: takat su te manâyati.

[2]) Es geht weiter atho satînakaṅkataḥ. Steckt vielleicht in na kaṅkataḥ ein andres, für uns natürlich nicht festzustellendes Compositum von kaṅkata mit zweisylbigem erstem Gliede?

[3]) netaḥ dreisylbig zu messen.

[4]) Oder agne dreisylbig?

[5]) In dem e von preshṭham stecken hier wie öfters zwei Sylben; trotzdem fehlt noch eine Sylbe. Es ist eigenthümlich, dass auch in dem zweiten Verse, der mit denselben Worten wie der unsrige anfängt, I, 186, 3 preshṭhaṃ vo' || atithiṃ gṛiṇishe, eine Sylbe fehlt, auch wenn man jenes e zweisylbig misst. Sollte die Svarabhakti in der Consonantengruppe pr die mangelnde Sylbe hergeben müssen?

IX, 67, 30 tam â pavasva deva soma
âkhuṃ cid eva deva soma
X, 20, 2 agnim île bhujâṃ yavishṭham
140, 2 pâvakavarcâḥ ṣukravarcâḥ [1])
158, 2 pâhi no didyutaḥ patantyâḥ
164, 5 jâgratsvapnaḥ saṃkalpaḥ pâpaḥ [2]).

Einen ganzen Jambus zu viel haben die folgenden Reihen:

VIII, 29, 5 ṣucir ugro jalâshabheshajaḥ [3])
40, 6 vayaṃ tad asya sambhṛitaṃ vasu
46, 31 adha ṣvitneshu viṃṣatiṃ ṣatâ.

Wohl auf Corruptel zurückzuführen ist I, 129, 11 rakshohaṇaṃ tvâ jîjanad vaso. Der letzte Pâda dieses Liedes und der umgebenden Lieder pflegt die Schlussworte des vorangegangenen Pâda zu wiederholen (in diesem Falle: adhâ hi tvâ || janitâ jîjanad vaso), zuweilen aber ist diese Wiederholung keine ganz genaue (vergl. 129, 6; 130, 6). So ist es wahrscheinlich, dass der Pâda seine regelmässige Sylbenzahl hatte: r. tvâ jîjanat, und dass dann vaso aus dem vorangehenden Pâda eingedrungen ist.

Wir schliessen mit einigen der Fälle, in welchen wir den metrischen Anstoss — sei es, dass er sich mit Bedenken andrer Art complicirt, sei es, dass sein Aussehen für sich allein die Annahme einer Verderbniss mehr als die einer Nachlässigkeit des Dichters begünstigt — nur für einen scheinbaren halten, den wir durch Conjectur zu heben versuchen oder doch versuchen würden, wenn der überlieferte

[1]) Dass diese Reihe als Gâyatrî-Reihe anzusehen ist, wird durch die Vergleichung von Vers 1 wahrscheinlich.

[2]) Vielleicht auch I, 88, 1 vayo na paptatâ sumâyâḥ: doch könnte hier eine Trishṭubhreihe herzustellen sein (vergl. Vers 5).

[3]) Durch Tilgung eines der beiden ersten Worte ist der Vers leicht auf die richtige Länge gebracht. Aber wie ist das Wort in den Text eingedrungen?

Bestand genügte, um unsern Vermuthungen eine feste Richtung zu geben.

I, 187, 1 pituṃ nu stoshaṃ - ⏑ ⏓
VI, 75, 19 yo naḥ suo' araṇo
yaṣ ca nishṭyo jighâṃsati.

Das Metrum ist die Anushṭubh der S. 28 fg. besprochenen Gestalt. Vielleicht ist yo vor araṇo einzuschieben.

VIII, 39, 6 agnir jâtâ devânâm
agnir veda martânâm apîciam.

Agni ist Jâtavedas, nicht weil er martânâm apîciam, sondern weil er devânâṃ ca martânâṃ ca janimâni kennt; vergl.

VI, 15, 13 viṣvâ veda ‖ janimâ jâtavedâḥ
devânâm ‖ uta yo martiânâm.

Also ist der zweite Pâda durch Tilgung von apîciam auf die richtige Sylbenzahl zu bringen; der Zusatz rührt von einem Diaskeuasten her, der in dem Satz agnir veda martânâm den Accusativ, von welchem martânâm abhängt, vermisste.

VIII, 50, 9 etâvatas te vaso
vidyâma ṣûra navyasaḥ.

Die Parallelstelle (49, 9), welche in der Art der Vâlakhilyalieder mit diesen Worten correspondirt, zeigt, dass etâvatas te nicht anzutasten ist. Es fehlt also eine Sylbe vor vaso, am wahrscheinlichsten eine vocalische oder vocalisch anlautende, damit das te hier wie in 49, 9 zu einer Kürze gemacht wird. Also ist für vaso zu schreiben avasaḥ, woraus die Diaskeuasten nach Prâtiṣ. 139 'vaso machen mussten. Der Genitiv avasaḥ passt sowohl zu navyasaḥ, wie auch namentlich zu vidyâma (II, 27, 5 vidyâm âdityâ' ‖ avaso vo' asya. VIII, 75, 16; IX, 58, 2)[1].

---

[1]) Grassmann im Wörterb. (s. v. navyas) hat die hier empfohlene Verbesserung richtig gesehen, hat sie aber unbegreiflicherweise in der Uebersetzung wieder aufgegeben.

VIII, 69, 8 arcata prârcata
Priyamedhâso' arcata.

Am Ende des ersten Pâda ist vermuthlich mit Sâmav. I, 362 naraḥ hinzuzufügen. Ohne Zweifel stand, ehe der Vers verstümmelt wurde, prârcatâ da.

VIII, 102, 7 . agniṃ vo vṛidhantam.

Die Lücke durch ein Verbum des Rufens auszufüllen, wird nicht gelingen, und VIII, 71, 12 zeigt auch, dass ein solches Verbum nicht erforderlich ist[1]). So fehlt es für die Verbesserung an einem hinreichenden Anhalt, und Aenderungen wie die von vṛidhantam in vṛidham antamam können wohl vorgeschlagen, aber nicht bewiesen werden.

X, 93, 2 yajñe-yajñe sa martiaḥ
⏑̲ – devân saparyati[2]).

X, 184, 3 hiraṇyayî araṇî
yaṃ nirmanthato' aṣvinâ
taṃ te garbhaṃ havâmahe
daṣame mâsi sûtave.

Mit der metrischen Lücke im ersten Pâda verbindet sich ein Anstoss in der Construction. Die Aṣvin sind Subject, und man erwartet den Reibhölzern, aus welchen heraus diese den garbha durch Reiben erzeugen, im Ablativ zu begegnen[3]). Also vermuthlich:

hiraṇyayâ(ḥ) araṇiâ(ḥ)[4]).

---

1) Ludwig lässt in VIII, 102, 7 die Construction von Vers 6 weitergehen, aber beide Verse gehören zu verschiedenen Tṛica-Strophen.

2) Oder devân ⏑̲ – saparyati? Es könnte etwa, dem yajñe-yajñe entsprechend, devân devân gestanden haben.

3) Vergl. z. B. Ṣatap. Br. XII, 4, 3, 3 taṃ haika ulmukâd eva nirmanthanti. Ein Gefühl des Richtigen hat gehabt, wer an unsrer Stelle die Aenderung gemacht hat: hiraṇyayî araṇî yâbhyâṃ nirmanthatâm aṣvinau devau (Ṣatap. Br. XIV, 9, 4, 21).

4) Zum Singular vergl. Ṛv. V, 9, 3. Den Ablativ hiraṇyayâḥ, nicht hiraṇyayyâḥ zu bilden veranlasst mich der im Ṛv. mehrfach belegte Instrumental hiraṇyayâ.

Dass, wo das Wort araṇî sich fand, der Dual in den Text eingedrungen ist, kann nicht befremden.

II.

Der elfsylbige und zwölfsylbige Pàda. Die Metra Trishṭubh und Jagatî[1]).

Die zwölfsylbige Verszeile unterscheidet sich von der elfsylbigen nur dadurch, dass sie eine Sylbe am Schluss mehr hat; statt der syllaba anceps, auf welche die letztere Zeile ausgeht, zeigt die erstere die Sylben ⏑ ⏓. Im Uebrigen stimmen die vergleichsweise complicirten Verhältnisse der beiden Metra so durchaus überein, dass sie eine gemeinsame Darstellung zulassen und erfordern. Jedes der beiden zeigt zwei Hauptformen, je nachdem hinter der vierten oder der fünften Sylbe[2]) eine Cäsur eintritt. Der Bau des Verses ist hinsichtlich der Wahl langer oder kurzer Sylben nicht von der Stellung der Cäsur in der Weise unabhängig wie etwa der homerische Hexameter, wo eine in allen Fällen wesentlich gleiche Sylbenreihe bald durch die *πενθημιμερής*, bald durch die *τομὴ κατὰ τρίτον τροχαῖον* zerschnitten wird. In den vedischen Versformen, die uns hier beschäftigen, werden die characteristisch ausgeprägten metrischen Gebilde, welche hinter der nach der vierten Sylbe stehenden Cäsur zu erscheinen pflegen, von der auf die fünfte folgenden Cäsur nicht

---

[1]) Vergl. die ausführliche Untersuchung von Kühnau, die oben S. 2 Anm. 1 citirt ist, und meine Besprechung derselben, Deutsche Litt.-Z. 1887, Sp. 196, sowie Kühnau's Entgegnung, Rhythmus und indische Metrik (Gött. 1887).

[2]) Bartholomae's Auffassungen über die Stellung der Cäsur nach der siebenten Sylbe (Arische Forschungen II, 16 fg.) kann ich mir in Bezug auf den Veda nicht aneignen.

etwa geschnitten, sondern sie stehen, im Fall die letztere Cäsur erscheint, wieder hinter derselben, sind also in ihrer Stellung zum Anfang oder zum Ende der ganzen Verszeile um eine Sylbe verschoben. Dass vom Ursprung her zwei nur durch diese eigenthümliche Verschiebung unterschiedene Formen unabhängig neben einander gestanden haben sollten, wird man nicht für wahrscheinlich halten, und ebenso wird man, wenn man das Verhältniss der elfsylbigen und zwölfsylbigen Reihe erwägt, die eine aus der andern abzuleiten geneigt sein. Nach dem, was wir oben über die Beziehungen der vedischen Metrik zur avestischen bemerkt haben, wird es gerechtfertigt sein, wenn wir dem Zeugniss der letzteren darüber, welche der beiden Reihen und welche Stellung der Cäsur innerhalb der Reihe die ältere ist, entscheidendes Gewicht beimessen. Der Typus der durch die Cäsur an einer bestimmten Stelle geschnittenen Verszeile gehört der indoiranischen Zeit an; innerhalb des Avesta beherrscht er bekanntlich die Metrik der Gàthàs, während die den übrigen Avestatexten eigne achtsylbige Reihe ebenso wenig eine feste Cäsur besitzt wie die achtsylbige Reihe des Veda. Nun erwähnten wir bereits oben, dass unter den Gàthâ-Versmaassen die viermal gesetzte elfsylbige Reihe mit der Cäsur nach der vierten erscheint [1]), in schlagender Uebereinstimmung, die den Avestaforschern nicht entgangen ist, mit der Trishṭubh des Veda. Danach werden wir uns mit grosser Wahrscheinlichkeit für das höhere Alter dieser Cäsur [2]) und ebenso für das höhere Alter der elfsylbigen Zeile verglichen mit der

---

[1]) Dass für die Gâthâ-Metrik dies als die Grundform der Reihe angesehen werden muss, von welcher auszugehen ist, wird man festhalten, auch wenn man sich Bartholomae in seinen Aufstellungen über andre Formen der betreffenden Reihe anschliesst (Arische Forschungen II, 15 fgg.).

[2]) Sollte die Entstehung des Typus mit der Cäsur nach der fünften auf den Einfluss der fünfsylbigen Viràj-Reihe zurückzuführen sein?

zwölfsylbigen[1]) erklären dürfen; wir werden vermuthen, dass die zwölfsylbige aus der Erweiterung der elfsylbigen um eine Sylbe entstanden ist[2]). Die Beobachtung, dass achtsylbige Reihen nicht mit elfsylbigen, wohl aber in mehreren fest entwickelten, häufig verwandten Dichtungsformen mit zwölfsylbigen Reihen, mit denen sie den jambischen Ausgang gemein haben, zur Einheit eines Verses verbunden werden, führt auf die Vermuthung, dass eben die Einwirkung der achtsylbigen Verszeile auf die elfsylbige, das Bestreben, den Ausgang der letzteren dem jambischen Tonfall der ersteren anzupassen, es gewesen sein mag, was zur Entwicklung der zwölfsylbigen Reihe geführt hat.

Eine Reihe von Beobachtungen beweist, dass die Cäsur, verglichen mit dem Endpunkt der Verszeile, als ein wesentlich schwächerer Einschnitt aufzufassen ist. In zahlreichen Versen trifft die Cäsur nicht ein eigentliches Wortende, sondern fällt zwischen die beiden Elemente eines Compositums, oder sie trennt ein mit selbständigerem Gewicht ausgestattetes Suffix wie -tama vom Körper des Wortes ab. Bisweilen steht die Cäsur vor einem Encliticon; hier und da geht der Sandhi über sie fort: Contractionen oder die Krasis von auslautendem e bezw. o mit folgendem a werden, wenn

---

1) Dass die zwölfsylbige Reihe der Gâthâs hierher gehört, ist überaus zweifelhaft; sie hat die Grundform 7 + 5 Sylben.

2) Wer hierfür den Ausdruck wählte, dass die zwölfsylbige Reihe entstanden sei durch Auflösung der letzten, als Länge aufzufassenden (und nur wegen des Versschlusses als syllaba anceps erscheinenden) Sylbe der elfsylbigen Reihe in zwei Kürzen, würde meines Erachtens in unzulässiger Weise Begriffe, welche schärfer entwickelten metrischen Systemen angehören, in die vedische Metrik hineintragen. Wie die Trishṭubh-Reihe zur Jagatî-Reihe verlängert wird, so wird aus der Jagatî Zeile durch Hinzüfügung noch einer Sylbe die Atijagatî-Zeile gebildet (z. B. VIII, 97, 13); dabei wird der Wechsel je einer Länge und Kürze festgehalten, so dass die Sylbe, die in der Jagatî als am Schluss stehend anceps ist, hier als vorletzte eine Länge wird.

auch nur in vereinzelten Fällen, über die Cäsur hinüber vollzogen. Endlich fehlt es nicht an Fällen, in welchen die Cäsur ganz vernachlässigt wird [1]). Dies sind Anomalien, die nicht denkbar wären, wenn nicht auch im regelmässig gebauten Verse die Cäsur nur einen unerheblichen und darum leicht verschwindenden Einschnitt ausgemacht hätte. Zu demselben Resultat führen übrigens auch mehrere dem regulären Gebrauch angehörige Erscheinungen. Die Quantität der vierten Sylbe der Verszeile, wenn dieselbe vor der Cäsur steht, wird zwar weniger streng beobachtet, als wenn die Cäsur nicht auf sie folgt [2]), aber die Behandlung dieser Sylbe ist doch auch in dem ersteren Falle noch sehr weit von der

---

[1]) Beispiele aus dem siebenten Maṇḍala für die Cäsur zwischen den Gliedern eines Compositums: 2, 7^{b}; 3, 10^{b} (?); 4, 5^{d}; 8, 6^{d}; 14, 1^{c}; 23, 5^{b}; 38, 2^{d}. 5^{d}: 58, 2^{b}; 60, 8^{d}; 81, 4^{c}. Ausserdem besonders häufig, wie sich von selbst versteht, in Göttercompositis wie mitrâvaruṇâ, indrâsomâ, dyâvâpṛithivî, die thatsächlich als zwei Worte aufzufassen sind. — Cäsur vor dem Superlativsuffix -tama: I, 62, 6 (zweimal); IV, 1, 4. 6; 22, 3; 23, 6: X, 115, 5. — Cäsur vor im I, 71, 5; vor iva V, 53, 16: X, 4, 2; 68, 5: 94, 13 (zweimal); vor vâm III, 58, 8; vor cit X, 93, 7. — Contractionen z. B. IX, 87, 5: mahe vâjâyâmṛitâya ṣravàṃsi. — Krasis von e + a, o + a: I, 118, 7: 186, 8; VII, 1, 19 (?); X, 103, 1 und andre Fälle mehr. — Beispiele aus dem siebenten Maṇḍala für gänzliche Vernachlässigung der Cäsur: 2, 7^{c}; 4, 9^{d}; 7, 1^{b}; 20, 6^{a}. 7^{d}; 36, 5^{c}; 57, 6^{b}; 60, 1^{a}; 61, 1^{d}; 67, 5^{b}; 68, 3^{c}: 88, 3^{d}. 6^{c}: 97, 3^{b}. 9^{a}. Im Ganzen sind die Pâdas ohne Cäsur unter den regelmässigen Typen leicht unterzubringen; sie zeigen den Bau des einen oder des andern dieser Typen, nur dass eben die Cäsur vernachlässigt ist. Beispielsweise entspricht X, 103, 2 saṃkrandanenânimisheṇa jishṇunâ offenbar der Form ⏓ – ⏓ – ⏓ ‖ ⏑ ⏑ – ⏑ – ⏑ ⏓. Doch ist es auffallend, wie oft (besonders unter den eben citirten Stellen des siebenten Buches) der Typus erscheint ⏓ – ⏓ – ⏑ – ⏑ – ⏑ – ⏓. Die Länge an sechster Stelle passt nicht zu den häufigeren Typen *mit* der Cäsur. Es scheint, dass sich bei diesen der gewohnten Gliederung entbehrenden Reihen eine gewisse Neigung zur einfachen Abwechslung von Längen und Kürzen entwickelt hat, in welcher übrigens die Spuren eines vorhistorischen »katalektischen Trimeters« zu sehen ein wenig gewagt sein dürfte.

[2]) Wir finden dies bestätigt, sowohl wenn wir die vierte Sylbe mit folgender Cäsur der vierten bei fünfsylbigem Verseingang, als wenn wir sie der vierten Sylbe des Gâyatrî-Pâda gegenüberstellen.

völligen Freiheit entfernt, welche am Schluss der Verszeile, durch die dort eintretende Pause bedingt, gestattet ist. Wir werden bei der Besprechung der prosodischen Beschaffenheit des Verseinganges diese Erscheinung näher erörtern und werden im Zusammenhang mit ihr einen weiteren Satz zu begründen suchen, der gleichfalls für den Character der Cäsur von Wichtigkeit ist: dass nämlich die Position, wenn nicht durchgängig, so jedenfalls regelmässig als über die Cäsur hinüber wirkend anzusehen ist. Endlich weisen wir auf eine Erscheinung hin, die in derselben Richtung liegt wie das bisher Erwähnte: die Abneigung der vedischen Dichter gegen den Hiatus beweist sich auch an den durch die Cäsur getrennten Worten, wenn auch hier nicht ganz ebenso stark wie in den übrigen Theilen der Verszeile[1]). Bei der Erörterung des Sandhi wird hierauf zurückzukommen sein.

Die Eintheilung der elfsylbigen resp. zwölfsylbigen Reihe, die wir unsrer Uebersicht über die metrische Beschaffenheit derselben zu Grunde legen müssen, wird als ersten Theilpunct die Cäsur, als zweiten den Anfangspunct des metrisch fest geregelten Ausgangs, d. h. den Punct zwischen der siebenten und achten Sylbe anzunehmen haben. Wir werden so den Fehler vermeiden, durch welchen z. B. Benfey an der Erreichung eines klaren Bildes von der Trishṭubh-Metrik verhindert worden ist: indem Benfey als mittleren »Fuss« unveränderlich die Sylben 5—8 rechnet und für diese metrische Schemata aufzustellen sucht, übersieht er, dass z. B. die sechste oder siebente Sylbe im Ganzen der Reihe

[1]) Man beachte auch, dass von den Doppelformen des Nom. Acc. dual. (auf -â und -âv) vor der Cäsur, wenn ein Vocal folgt, ebenso wie an jeder andern Stelle des Versinnern vor folgendem Vocal die auf -âv steht, nicht aber die dem Versende zukommende Form auf -â.

keineswegs immer dieselbe Rolle spielt, sondern dass je nach der wandelbaren Stellung der Cäsur eben die Gesetze oder Neigungen, welche in der einen Gruppe von Versen für die sechste Sylbe gelten, in der andern die siebente treffen, und dass dem, was in den letzteren Versen die sechste ist, in den ersteren vielmehr die fünfte entspricht [1]).

So viel ich zu erkennen im Stande bin, stehen innerhalb jedes der beiden von uns zu unterscheidenden Hauptfälle (Cäsur nach der vierten oder nach der fünften Sylbe) die verschiedenen Formen des Reiheneingangs in keinerlei Zusammenhang mit den Verschiedenheiten, deren die Mitte der Reihe fähig ist. Der Schluss der Reihe sodann hat seine feste Gestalt, bis auf gewisse Anomalien, die offenbar mit der Verschiedenheit der Formen dessen, was vorangeht, gleichfalls nichts zu thun haben. Wir dürfen und müssen daher von den drei Abschnitten der Reihe jeden für sich betrachten.

Die Einzeluntersuchung über diese Abschnitte wird uns zeigen, dass im Eingang vorherrschend, im Ausgang stehend Hebungen und Senkungen mit einander abwechseln. Im mittleren Theil der Reihe ist diese Abwechslung unterbrochen, aber vielleicht ist es kein Zufall, dass über diese Unterbrechung hinweg die Bewegungen des Eingangs und Ausgangs auf einander hinweisen, d. h. dass

[1]) Für ähnlich unzulässig wie Benfey's Fusstheilung halte ich einen Ausdruck wie Kaegi (Ṛigveda 34) ihn von der Jagatî und Trishṭubh braucht: dass die beiden Reihen zwölf resp. elf Sylben zählen, »also« Trimeter oder katalektische Trimeter sind. Solche Bezeichnungen mag, wer will, bei vermuthungsweisen Aufstellungen über die Vorgeschichte der indischen Metra anwenden; in einer Beschreibung derselben wie sie sind kann die Anwendung jener griechischen Kategorien nur irre führen.

die Hebungen des Ausgangs auf eben die Stellen treffen, welche auch bei gleichmässig fortgesetzter Bewegung des Eingangs Hebungen sein müssten. So darf, scheint es, die ganze Reihe als jambisch in dem Sinne aufgefasst werden, dass zunächst im Eingang eine ähnliche Freiheit der Behandlung obwaltet, wie im Eingang der Gâyatrî-Reihe, in der Mitte sodann der jambische Rhythmus mit der bewussten Absicht der Contrastwirkung unterbrochen wird, der Ausgang aber, über diese Mitte hinweg mit dem Eingang in einander greifend, die Herrschaft des jambischen Tonfalls über die ganze Reihe zum Ausdruck bringt.

In Bezug auf den Eingang der Reihe, d. h. je nach der Stellung der Cäsur die ersten vier oder fünf Sylben, stelle ich hier, wie ich es bei der Gâyatrî-Reihe gethan habe, die Resultate meiner Zählungen tabellarisch zusammen. Dieselben beziehen sich auf VII, 1—13. 18, sodann auf IX, 68—86[1]). Für die der sich herausstellenden überwiegenden Norm nicht entsprechenden Fälle (d. h. für alle Fälle ausser den vier ersten der Tabelle A und den acht ersten der Tabelle B) schien eine ausgedehntere Durchführung der Zählungen wünschenswerth; daher habe ich dieselben auch in Bezug auf alle Trishṭubh- und Jagatî-Pâdas von Buch IV in der Weise ausgeführt, dass die normalen Fälle (A 1—4 und B 1—8) hier unberücksichtigt gelassen sind.

---

[1]) Der ganz unregelmässige Pâda IX, 86, 43ª ist fortgelassen; einige Pâdas ohne Cäsur sind je nach der Stelle, an welcher die Cäsur dem metrischen Aussehen des Pâda nach intendirt schien (siehe oben S. 45 Anm. 1 am Schluss), berücksichtigt worden.

A. Cäsur nach der vierten Sylbe.

Nr.	Metrum	VII, 1-13. 18	IX, 68-86	IV	Summe
1	⏑ – ⏑ –	53	62	?	—
2	– – ⏑ –	48	38	?	—
3	⏑ – – –	38	28	?	—
4	– – – –	42	33	?	—
5	⏑ – – ⏑	9	10	42	61
6	– – – ⏑	10	12	34	56
7	⏑ – ⏑ ⏑	14	9	42	65
8	– – ⏑ ⏑	12	3	30	45
9	⏑ ⏑ – –	9	9	34	52
10	– ⏑ – –	22	7	32	61
11	⏑ ⏑ – ⏑	2	6	8	16
12	– ⏑ – ⏑	4	6	10	20
13	⏑ ⏑ ⏑ –	4	1	21	26
14	– ⏑ ⏑ –	2[1]	1[1]	12	15
15	⏑ ⏑ ⏑ ⏑	—	—	5	5
16	– ⏑ ⏑ ⏑	1	2	2	5

B. Cäsur nach der fünften Sylbe.

Nr.	Metrum	VII, 1-13. 18	IX, 68-86	IV	Summe
1	⏑ – ⏑ – ⏑	27	77	?	—
2	⏑ – ⏑ – –	28	77	?	—
3	– – ⏑ – ⏑	31	67	?	—
4	– – ⏑ – –	25	69	?	—

[1]) Zwei dieser Fälle (VII, 2, 6; IX, 68, 1) stellen sich, wenn man für barhishadâ, barhishadaḥ die Formen mit doppeltem sh einsetzt, vielmehr zu dem Metrum – – ⏑ –.

Nr.	Metrum	VII, 1-13. 18	IX, 68-86	IV	Summe
5	⏑ – – – ⏑	28	29	?	—
6	⏑ – – – –	17	35	?	—
7	– – – – ⏑	21	33	?	—
8	– – – – –	18	33	?	—
9	⏑ – – ⏑ ⏑	2	—	2	4
10	⏑ – – ⏑ –	1	4	4	9
11	– – – ⏑ ⏑	—	—	3	3
12	– – – ⏑ –	1	8	6	15
13	⏑ – ⏑ ⏑ ⏑	1	1	2	4
14	⏑ – ⏑ ⏑ –	3	8	11	22
15	– – ⏑ ⏑ ⏑	1	—	1	2
16	– – ⏑ ⏑ –	1	4	15	20
17	⏑ ⏑ – – ⏑	1	3	10	14
18	⏑ ⏑ – – –	2	2	10	14
19	– ⏑ – – ⏑	6	6	9	21
20	– ⏑ – – –	1	3	11	15
21	⏑ ⏑ – ⏑ ⏑	—	—	—	—
22	⏑ ⏑ – ⏑ –	1	3	8	12
23	– ⏑ – ⏑ ⏑	1 [1]	—	2	3
24	– ⏑ – ⏑ –	1	5	4	10
25	⏑ ⏑ ⏑ – ⏑	3	2 [3]	3	8
26	⏑ ⏑ ⏑ – –	1	2	7	10
27	– ⏑ ⏑ – ⏑	1	2	4	7
28	– ⏑ ⏑ – –	2	1	6	9
29	⏑ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑	1 [2]	—	—	1
30	⏑ ⏑ ⏑ ⏑ –	—	—	2	2
31	– ⏑ ⏑ ⏑ ⏑	—	—	—	—
32	– ⏑ ⏑ ⏑ –	—	1	—	1

[1] Ein durchaus zweifelhafter Fall, der cäsurlose Pâda VII, 4, 9^{d}.

[2] Absolut zweifelhaft (VII, 8, 2^{a}); es ist wohl eher der viersylbige Verseingang ⏑ ⏑ – ⏑ (ayam u shya, nicht shia) anzunehmen; dann läge, falls nicht eine Sylbe ausgefallen ist, eine nicht seltene defecte Pâdaform vor.

[3] Hierher ist der zweifelhafte Fall IX, 79, 1^{c} gestellt worden.

Wir untersuchen nun diese Zahlen in derselben Weise, wie wir es beim Reiheneingang der Gâyatrî gethan haben. War die von uns befolgte Methode dort richtig, so muss sie es auch hier sein, wenn auch hier begreiflicherweise die kleinen Zahlen, in welche sich die 48 Fälle (statt der dort vorliegenden 16) zersplittern, nicht immer ganz so deutliche Uebereinstimmungen und Abweichungen zeigen können, wie es dort der Fall war.

Wir beginnen mit dem viersylbigen Verseingang. In derselben Weise wie bei der Gâyatrî stellt sich auch hier als das Normale ein Metrum heraus, dessen Ausdruck, mit den Bezeichnungen der Icten versehen, ⏓–́⏓–́ ist[1]). Die Nebenformen aber, die sich an diese Hauptform anschliessen, weisen, verglichen mit den Nebenformen des Gâyatrî-Reiheneingangs, eine ebenso characteristische wie begreifliche Verschiebung auf: es treten nämlich diejenigen Formen besonders hervor, die im Uebrigen der Hauptform entsprechen, aber an vierter Stelle eine Kürze haben: ⏓–⏓⏑. Selbstverständlich ist es die auf die vierte Sylbe folgende Cäsur, welche bewirkt, dass hier die Quantität, wenn auch durchaus nicht indifferent ist — denn die Länge überwiegt noch immer in einer Weise, die nicht zufällig sein kann —, aber doch mit merklich geringerer Strenge beachtet wird. So giebt sich hier wie in andern Dingen die Mittelnatur der Cäsur, ihre halbe Verwandtschaft mit dem Pâdaende wie ihre halbe Verschiedenheit von demselben, überaus klar zu erkennen. Offenbar aber

---

1) Es muss bemerkt werden, dass hier — was bei der Gâyatrî nicht der Fall war — die Formen mit kurzer dritter Sylbe den Vorzug zu haben scheinen; ebenso überwiegt bei fünfsylbigem Verseingang die Form ⏓–⏑–⏓ über ⏓––––⏓. Vielleicht ist das nicht Zufall. Da die Trishṭubh und Jagatî im mittleren Theil der Reihe ein vom jambischen Rhythmus befreites Element besitzt, mochte dafür die deutliche Ausprägung dieses Rhythmus im Eingang der Reihe als um so wesentlicher empfunden werden.

ist die Kürze, welche vermöge der Cäsur als Aequivalent einer Länge zu gelten im Stande ist, ebenso gut wie die Länge, welche sie vertritt, Trägerin des Ictus; wir haben also die Messungen ⏓–́⏓⏑́[1]).

Eine Vorfrage, welche auf diesen Punct unsrer Zählungen und damit auf die weiteren eben dargelegten Auffassungen entscheidenden Einfluss hat, ist bis jetzt stillschweigend übergangen worden: muss die Position als über die Cäsur wirkend angesehen werden? Vielleicht würde, der sonstigen Natur der Cäsur entsprechend, auch in dieser Beziehung ein Schwanken in der Praxis der Liedverfasser sich am ehesten erwarten lassen. Für die Zwecke von Zählungen muss natürlich doch die eine oder die andre Auffassung zu Grunde gelegt werden, und da schien mir das Gebotene, die Position als wirkend zu betrachten. Die Beschaffenheit der so sich ergebenden Zahlenreihen spricht, glaube ich, hinreichend dafür, dass damit, wenn nicht das Richtige, so doch die möglichste Annäherung an dasselbe erreicht ist. Zur Controle hierüber habe ich Zählungen derart angestellt, dass ich die naturlangen, die positionslangen und die kurzen Sylben an der vierten Stelle von einander schied. Hierbei ergab sich zunächst die auch a priori kaum denkbare Annahme als ausgeschlossen, dass allein die natürliche Länge ohne Berechnung der Position als das Regelmässige anerkannt sei. Als möglich blieben zwei Fälle übrig. Entweder gilt die Länge als Regel, dann aber mit Berücksichtigung der Position. Oder die Kürze hat gleiches Recht mit der Länge. Auch

[1]) Trüge die kurze vierte den Ictus nicht selbst, so müsste man offenbar erwarten, dass sich dies, wie beim Eingang des achtsylbigen Pâda, in der Bevorzugung einer langen dritten zu erkennen geben würde (vergl. oben S. 18). Dies ist aber in A 5-8 unsrer Tabelle offenbar nicht der Fall; in A 11. 12. 15. 16 beruht das Vorherrschen der langen dritten auf der Kürze der zweiten.

von diesen Möglichkeiten erwies sich bei weiterer Untersuchung die zweite als ausgeschlossen: wäre die Kürze anders als in secundärer Geltung zugelassen gewesen, so müssten sich nach der sonst in vedischen Wortausgängen zu beobachtenden Vertheilung der Quantitäten grössere Massen unzweideutiger Kürzen (die nicht durch Position beseitigt werden) an der vierten Stelle finden[1]). Es blieb mithin nur die Auffassung übrig, dass im Grossen und Ganzen die Länge die Regel bildete, und dass dabei die Position berücksichtigt wurde. Allerdings aber herrscht in der vierten Sylbe, wenn auf dieselbe die Cäsur folgt, die Länge nicht entfernt in demselben Maasse vor, wie bei dem Eintreten der Cäsur nach der fünften[2]): und dass, wenn so die Cäsur der Pause am Reihenende in Bezug auf das Eintreten der syllaba anceps gelegentlich gleichgestellt wurde, auch die Wirkung der Position über die Cäsur hinüber nicht als eine absolut feststehende empfunden worden sein wird, scheint mir in der Natur der Sache zu liegen.

Es bleibt in Bezug auf die im viersylbigen Reiheneingang erscheinenden Metra nur noch zu erwähnen, dass auch hier die Kürze an zweiter Stelle mit überwiegender Regelmässigkeit die Länge an der dritten erfordert: ein Gesetz, dass sich allerdings hier nicht vollkommen so scharf wie im Eingang der Gâyatrî-Reihe auszuprägen scheint[3]). So ergeben sich die Messungen ⏓⏑–́–́ und neben ihnen, mit der durch die

---

[1]) Man vergleiche das Verhältniss von Längen und Kürzen in der fünften Sylbe in Tabelle B, Nr. 1-8 (gleichfalls gezählt unter der Voraussetzung, dass die Position über die Cäsur wirkt). In diesen Fällen liegt offenbar das natürliche, durch keine metrischen Rücksichten verschobene Verhältniss vor.

[2]) Vergl. ZDMG. XXXVII, 55.

[3]) Dort bewährt sich dasselbe etwa in acht Neunteln der von uns gezählten Fälle, hier nur in drei Vierteln.

Cäsur gerechtfertigten Kürze, ⏓⏑–́⏑́, endlich die seltenen Metra mit den beiden Kürzen an zweiter und dritter Stelle.

Wenden wir uns nun zur Betrachtung des fünfsylbigen Reiheneingangs, so stehen auch hier selbstverständlich als normal die Messungen ⏓–́⏓–́⏓ voran[1]). Bei ihnen, wie auch bei den selteneren Messungen spricht die Statistik dafür, dass die Quantität der ersten Sylbe in jedem Falle gleichgültig ist. Dasselbe muss für diese Normalfälle auch von der fünften gesagt werden, aber in Bezug auf diese Sylbe gilt nicht von allen übrigen Fällen das Gleiche. Unsre Tabelle ergiebt hier[2]):

⏓–⏓––	302	⏓–⏓–⏑	313
⏓⏑⏓––	48	⏓⏑⏓–⏑	50
⏓⏓⏓––	350	⏓⏓⏓–⏑	363

Dagegen andrerseits

⏓⏓⏓⏑– 91 | ⏓⏓⏓⏑⏑ 17.

Wir sehen also, dass die Quantität der fünften nur bei langer vierter indifferent ist; bei kurzer vierter ist in mehr als fünf Sechsteln der Fälle[3]) die fünfte lang und offenbar stellvertretende Trägerin des Ictus, dem sein normaler Platz auf

---

1) Der fünften Sylbe ist offenbar kein eigner Ictus zuzuschreiben, da sie, wie gezeigt werden wird, den Ictus der vierten stellvertretend auf sich nehmen kann und dann als Ictusträgerin ein Verhalten in Bezug auf die Quantität zeigt, das im Normalfall nicht zu beobachten ist.

2) Es kommt für den Zweck, den wir bei dieser Gruppirung der Zahlen verfolgen, natürlich nicht in Betracht, dass dieselben für die erste der hier gegebenen Horizontalreihen nur aus Buch VII und IX, für die folgenden auch aus Buch IV vorliegen.

3) Bei einer ähnlichen Zählung über alle Trishṭubh- und Jagatîreihen von X, 61-74 stellte sich heraus, dass auf eine kurze vierte, bei der Cäsur nach der fünften Sylbe, eine Länge an fünfter Stelle 32 mal, eine Kürze 6 mal folgt: also kehrt hier mit nahezu vollkommener Genauigkeit das obige Verhältniss wieder.

der vierten entzogen ist [1]). Die 17 Ausnahmefälle [2]) können nicht befremden; vielmehr würde, wenn dieselben fehlten, dies ein auffallendes Räthsel sein: bewirkt die Cäsur hinter der vierten, dass vor ihr eine Kürze als Ictussylbe geduldet wird, so kann offenbar bei der Cäsur hinter der fünften das Gleiche nicht ausgeschlossen gewesen sein [3]). So werden wir für den Fall der kurzen vierten als erste Eventualität × × × ⏑ –́, als zweite × × × ⏑ ⏑́ hinstellen dürfen. Eine Wirkung der kurzen vierten auf die dritte in der Art, dass an dieser Stelle die Länge den Vorzug erhielte, werden wir nicht erwarten, da vielmehr die fünfte sich als die Stelle erwiesen hat, an welcher der erforderliche Ersatz geschafft wird; die Zahlen zeigen in der That, dass eine solche Wirkung nicht vorhanden ist [4]).

Dass auch hier eine Kürze der zweiten in der regelmässigen, obgleich keineswegs ausnahmefreien Praxis durch eine lange dritte compensirt wird (also ⏓ ⏑ –́ –́ ⏓, daneben ⏓ ⏑ –́ ⏑ –́ etc.), ist zu erwarten und wird durch unsre Zählungen bestätigt.

---

[1]) Dieses wie andre der hier erörterten Facten findet seine Bestätigung auch in den metrischen »Verlängerungen« kurzer Schlusssylben, deren Darstellung unten man vergleichen wolle.

[2]) Uebrigens sind, wie bei unsrer Tabelle bemerkt worden ist, mehrere unter diesen 17 Fällen zweifelhaft. Zwei von ihnen stammen aus dem einzigen Verse IV, 40, 5 und haben in der eigenthümlichen Ausdrucksweise dieses Verses ihre specielle Veranlassung.

[3]) Beiläufig sei bemerkt, dass in der Gesetzmässigkeit der hier sich herausstellenden Resultate eine neue Bestätigung der Annahme liegt, unter welcher unsre Zählungen gemacht sind, dass die Position über die Cäsur wirkt. Es kann kein Zufall sein, dass nach kurzer vierter eine von Natur kurze fünfte so oft positionslang wird, dass sich bei Berücksichtigung dieser Länge das von uns aufgestellte Gesetz ergiebt.

[4]) Wir haben mit langer dritter ⏓ –́ – ⏑ ⏓́ 31, ⏓ ⏑ –́ ⏑ ⏓́ 25, mit kurzer dritter ⏓ –́ ⏑ ⏑ ⏓́ 48, ⏓ ⏑ ⏑ ⏑ ⏓́ 4. Die Seltenheit des letzten Falles erklärt sich natürlich aus der Abneigung gegen die Combination der kurzen zweiten und dritten.

Wir wenden uns zur Erörterung der auf die Cäsur folgenden Sylben bis zu dem durch seine metrische Bestimmtheit characterisirten Reihenausgang. Die Sylben, mit welchen wir es zu thun haben, sind, wenn die Cäsur nach der vierten steht, die fünfte bis zur siebenten; wenn nach der fünften, die sechste und siebente. Im ersteren Fall haben die bezeichneten Sylben bei Weitem am häufigsten die Gestalt ⏑⏑–, im letzteren die Gestalt ⏑⏑: da aber die achte regelmässig eine Länge ist, kann man kurzweg sagen, dass im einen wie im andern Falle hinter der Cäsur ein Anapäst zu stehen pflegt, nur dass bei der Stellung der Cäsur nach der vierten dieser Anapäst dem metrisch bestimmten Ausgang der Zeile *vorangeht*[1]), bei ihrer Stellung nach der fünften in diesen Ausgang mit einer Sylbe *hineingreift*. Der regelmässige Wechsel der Längen und Kürzen, wie er im jambischen Eingang und entsprechend im jambischen resp. trochäischen Ausgang der Verszeile erscheint, ist also in der Mitte derselben, offenbar nicht ohne bewusste Absichtlichkeit, *unterbrochen*.

Von den drei Sylben des in dem ersten Fall erscheinenden Anapästes ist die zweite in ihrer Quantität am sichersten feststehend; weniger unwandelbar ist die Quantität der ersten und dritten, so dass neben dem Fuss ⏑⏑– auch, der ungefähren Häufigkeit nach geordnet, die Füsse –⏑–, ⏑⏑⏑, –⏑⏑, endlich am seltensten ⏓–⏓ erscheinen.

Steht die Cäsur nach der fünften, so lassen sich, offenbar in Folge der in diesem Fall geringeren Entfernung derselben von dem feststehenden Versausgang, wesentlich constantere

---

[1]) In diesem Fall treffen also zwei Längen zusammen, die letzte Sylbe des Anapäst und die erste des Versausgangs. Steht die Cäsur nach der fünften, ist an dieser Stelle nur eine Länge vorhanden.

Verhältnisse beobachten, als bei dem Eintritt der Cäsur nach der vierten Sylbe. Die erste der beiden regelmässig auf die Cäsur folgenden Kürzen weicht der Länge bedeutend seltener als in jenem Fall; dass statt der zweiten eine Länge steht, gehört vollends zu den Seltenheiten [1]).

Die hier beschriebenen Verhältnisse behalten im Wesentlichen unverändert ihre Gültigkeit bis in die jüngste Periode der Ṛigveda-Poesie. Wenn Zählungen über die Quantität der einzelnen Sylben hier und da Schwankungen zwischen verschiedenen Liedern herausstellen, so halten sich dieselben in den Grenzen dessen, was dem Zufall oder der Individualität des einzelnen Dichters zugeschrieben werden kann und muss [2]), und verrathen schwerlich ein Anderswerden der metrischen Neigungen im Lauf der Zeit, welches auf dem Gebiet der Trishṭubh und Jagatî erst nach der Periode der Ṛigveda-Poesie in fühlbarer Weise hervorgetreten ist. Nur darin scheint ein Unterschied der jüngeren Ṛig-Metrik gegen die ältere wahrzunehmen, dass die sechste Sylbe, wenn ihr die Cäsur vorangeht, später noch seltener eine Länge ist als in früherer Zeit: ein Vorspiel der in der Brâhmaṇa-Periode zu beobachtenden völligen Verbannung der Länge von dieser Stelle.

Zur statistischen Veranschaulichung des Gesagten theile ich hier zahlenmässige Ermittlungen für einige Lieder mit, zu deren Ergänzung ich auf meine früher veröffentlichten Zählungen ZDMG. XXXVII, 61, sowie auf die Zählungen Kühnau's verweise.

---

1) Oder umgekehrt ausgedrückt: Pâdas mit langer zweiter Sylbe nach der Cäsur haben die Cäsur viel häufiger nach der vierten als nach der fünften.

2) Besonders in der Zulassung der Länge in der zweiten Sylbe nach der Cäsur zeigen sich erhebliche Schwankungen auch zwischen Liedern, welche man schwerlich in verschiedene Perioden der vedischen Poesie zu setzen haben wird.

	Gestalt der Sylben 5-7 resp. 6. 7	VI, 1	VI, 17[1]	X, 27	X, 65	X, 108	X, 111	X, 129[2]	X, 168	Summe
Cäsur nach 4. Sylbe	⏑ ⏑ –	26	12	33	16	8	21	5	5	126
	– ⏑ –	5	7	4	12	5	10	3	—	46
	⏑ ⏑ ⏑	2	13	5	—	5	1	2	2	30
	– ⏑ ⏑	1	2	1	1	3	—	1	—	9
	⏓ – ⏓	—	2	2	2	1	1	—	1	9
Cäsur nach 5. Sylbe	⏑ ⏑	16	18	49	28	22	5	15	7	160
	– ⏑	2	3	2	—	—	2	—	1	10
	⏑ –	—	—	—	1	—	—	—	—	1

Das Ueberwiegen der langen siebenten Sylbe in den ersten dieser Fälle[3]) legt die Annahme nahe, dass diese Sylbe als Trägerin des Ictus aufzufassen ist (also ⏑ ⏑ –́), um so viel mehr, als in dem Parallelfall mit der Cäsur nach der fünften, wo auch die Combination ⏑ ⏑ – entsteht, die Länge, dem Versausgang angehörend, offenbar gleichfalls eine Ictussylbe ist. Der Ictus wird vorbereitet und hervorgehoben durch eine (– ⏑ –́), meistens sogar durch zwei (⏑ ⏑ –́) vorangehende Kürzen. In der Messung ⏑ ⏑ ⏑ scheint mir, unter Aufgabe dieses Ictus, ein durch drei Sylben statt der zwei fortgehendes Hinleiten auf den Ictus der achten Sylbe vorzuliegen. Da neben ⏑ ⏑ ⏑ die Messung – ⏑ ⏑ in einer ähnlichen secundären Stellung erscheint, wie – ⏑ – neben ⏑ ⏑ –, möchte ich Bedenken tragen, der Länge von – ⏑ ⏑ einen Ictus zuzuschreiben, und es vielmehr vorziehen, in – ⏑ ⏑ ein weniger scharf ausgeprägtes Aequivalent von ⏑ ⏑ ⏑ zu sehen.

1) Der dritte Pâda von V. 10, der keine Cäsur hat, ist unberücksichtigt geblieben.

2) Unberücksichtigt geblieben sind die Pâdas 6[b] und 7[b].

3) Dasselbe giebt sich auch in metrischen Verlängerungen zu erkennen.

Dass in den Messungen ⏓–⏓ nur eine nachlässige Wiedergabe in erster Linie des regelmässigen Typus ⏑⏑–, in zweiter der an ihn sich anschliessenden Typen vorliegt, halte ich für unwahrscheinlich: man würde dann von den in dem Schema ⏓–⏓ enthaltenen Formen am häufigsten ⏑–– (als für ⏑⏑– stehend) anzutreffen erwarten. Dies ist nicht der Fall; ⏑–⏑ ist verglichen mit ⏑–– eher häufiger als seltener. Es scheint, dass wir die Formen mit langer sechster, indem wir darauf verzichten, sie als ungenaue Aequivalente der übrigen Typen anzusehen, so zu ordnen haben, dass wir ⏑–⏓ (insonderheit ⏑–⏑) als das Häufigere voranstellen; es folgt ––⏓. Darüber, ob die lange sechste als Ictussylbe anzusehen ist, wage ich keine Vermuthung.

Es bleibt uns übrig, den Versausgang, d. h. die vier letzten Sylben des Pâda bei der Trishṭubh, die fünf letzten bei der Jagatî zu erörtern. Die von den vedischen Dichtern als Norm festgehaltene Gestalt dieser Sylben ist –́⏑–́⏓ resp. –́⏑–́⏑⏓́; die grosse Regelmässigkeit, mit welcher die Längen des Schemas Formen wie janayâ, kriṇuhî etc. hervorrufen, zeugt von der Bestimmtheit, mit welcher jene metrische Gestalt als die gebotene empfunden wurde.

Abweichungen von dem Schema, die sich selbst wieder durch ihr häufiges Auftreten als so zu sagen regelmässig im zweiten Grade characterisiren, giebt es nur in einem Punkte: statt der ersten Länge des Versausgangs[1]) kann eine Kürze erscheinen, wenn es die Schlusssylbe eines Wortes ist. Bisweilen gehören diese Schlusssylben zu den vocalisch auslautenden, welche in der Ueberlieferung auch mit langem Vocal erscheinen (wie die Imperativendung -hi u. s. w.): man

[1]) Also in der viertletzten Sylbe der Trishṭubh, der fünftletzten der Jagatî.

wird dann bei dem ausserordentlichen Ueberwiegen des langen Vocals an dieser Versstelle in der Ueberlieferung sich zu einer Textänderung wohl hinneigen dürfen[1]. Aber im Ganzen sind doch beide Erscheinungen — die kurze Schlusssylbe an der bezeichneten Versstelle statt der Länge und das Auftreten gewisser Schlusssylben mit langem Vocal statt regelmässiger Kürzen — offenbar von einander zu sondern. An der viertletzten Stelle der Trishṭubh erscheinen zahlreiche kurze Sylben — Vocale am Wortende und Vocale unterschiedlos vor schliessenden Consonanten jeder Art —, welche ausserhalb des Gebietes der in der Ueberlieferung als dehnbar anerkannten stehen: und eben in dieser Frage bewährt sich die Ueberlieferung als besonders treu[2]. Auf der andern Seite kommt die Dehnbarkeit von Sylben wie der Endung -hi an den verschiedensten Stellen aller Versmaasse zur Geltung: das Auftreten der kurzen Endsylbe aber, wie es an der viertletzten Stelle der Trishṭubh beobachtet wird, ist eine Erscheinung, die an andern Stellen der vedischen Metra auch nicht annähernd mit der gleichen Häufigkeit wiederkehrt. Wir werden demnach meines Erachtens, ganz unabhängig von der Dehnbarkeit gewisser Schlussvocale, in zweiter Linie sämmtlichen kurzen Endsylben die Fähigkeit zuzusprechen haben, an der viertletzten Stelle der Trishṭubh (resp. der fünftletzten der Jagatî) die dort überwiegend erscheinende Länge zu vertreten. Das Wortende ermöglichte eine Pause

---

[1] Vergl. den Abschnitt über die metrischen Verlängerungen. Insonderheit muss hier auf die Stellen hingewiesen werden, an welchen nach einem Schlussvocal jener Art das nächste Wort vocalisch anlautet, also im überlieferten Text der Halbvocal oder die Contraction erscheint. Soll man câtayasvâmîvâm, ṣnathihy amitrân auflösen câtayasvâ a. oder câtayasva a., ṣnathihî a. oder ṣnathihi a.? Die Prâtiṣâkhya-Regel, welche die Dehnung nicht vor folgendem Vocal gestattet, darf man selbstverständlich nicht als gegen ṣnathihî amitrân entscheidend ansehen.

[2] Vergl. die Darstellung der metrischen Verlängerungen.

im Vortrag, welche die Zeitdauer der vorangehenden Kürze so weit dehnte, dass dieselbe den vedischen Verskünstlern für diese Stelle des Verses hinzureichen schien.

Um die Behandlung der viertletzten Trishṭubh-Sylbe möglichst concret zu veranschaulichen, theile ich eine von der Vollständigkeit hoffentlich nicht zu weit entfernte Sammlung aller Stellen des siebenten, an Trishṭubh-Liedern besonders reichen Maṇḍala mit, welche jene Sylbe kurz zeigen. Zunächst im Fall der Schlusssylbe:

1, 1 dîdhitibhir araṇyoḥ
gṛihapatim atharyum
3 dîdihi puro naḥ
7 apa daha arâtîḥ[1]
câtayasva amîvâm
15 aṃhasa' urushyât
18 surabhîṇi viantu
19 mâ rakshasa' ṛitâvaḥ
3, 1 nidhruvir ṛitâvâ
5 tam ushasi yavishṭham
6 rocasa' upâke
4, 3 saṃsadi anîke
6, 4 tamasi madantîḥ
17, 7 vi dadha' iyânaḥ
19, 5 namucim utâhan
7 sûrishu siâma
11 mimîhi upa stîn
20, 1 nṛishadanam avobhiḥ
21, 9 viṣvaha siâma
25, 2 ṣnathihi amitrân
25, 2 kṛiṇuhi ninitsoḥ
5 devajûtam iyânâḥ
27, 5 vavṛityâma maghâya
28, 3 tûtujir aṣiṣnat
4 anṛitam anenâḥ
5 brahmakṛitim avishṭhaḥ
29, 2 ṣṛiṇava' imâ naḥ
35, 6 iha ṣṛiṇotu
39, 2 bîriṭa' iyâte
40, 1 dadhîmahi turâṇâm
4 varuṇa' ṛitasya
aditir anarvâ
6 âghṛiṇa' irasyaḥ
41, 7 gomatîr na' ushâsaḥ
42, 3 ririca' upâke
4 vâriam iyatyai
45, 3 amatim urûcîm
52, 3 savitur iyânâḥ
56, 15 âdabhad arâvâ
21 maruto nir arâma

[1]) Ich setze diese und analoge Stellen der in der vorletzten Anm. erwähnten Kategorie hierher unter dem Vorbehalt, der sich aus dem dort Gesagten ergiebt.

59, 8 prati sa mucîshṭa
61, 2 dîrghaṣrud iyarti
65, 4 ukshatam ilâbhiḥ
68, 8 apinvatam apo na
70, 3 mûrdhani sadantâ
73, 3 pathâm urâṇâḥ[1])
[75, 1 tama âvar ajushṭam]
84, 2 kriṇavad ulokam
86, 3 varuṇa didṛikshu[ḥ]
4 jighâṃsasi sakhâyam
6 kanîyasa' upâre

92, 1 madiam ayâmi
4 yudhâ nṛibhir amitrân
93, 6 somasutim upa naḥ
95, 5 sarasvati jushasva
6 sarasvati Vasishṭhaḥ
98, 3 mahimânam uvâca
99, 4 cakrathur ulokam
100, 5 tavasam atavyân
104, 12 yatarad ṛijîyaḥ
17 rakshasa' upabdaiḥ.

Hierzu kommen folgende Stellen in dem selteneren Jagatî-Metrum:

32, 5 sahasrâṇi ṣatâ dadat
18 didhisheya radâvaso
59, 2 tirate vi mahîr ishaḥ.

Das Verzeichniss würde noch länger werden, wenn man diejenigen im überlieferten Text auf nn ausgehenden Formen, welche in der That mit einfachem n zu schreiben sind, sowie die auf e und o vor folgendem a ausgehenden Formen, deren Schlusssylbe in Wahrheit kurz ist, in dasselbe aufnähme. Es stehen den angegebenen Fällen nur die folgenden gegenüber, in welchen die viertletzte resp. fünftletzte Sylbe der Reihe eine nicht den Wortschluss bildende kurze ist:

12, 1 viṣvataḥ pratiañcam
19, 10 narâṃ nṛitama tubhyam
38, 2 savitaḥ ṣrudhi asya
42, 6 viṣvapsniasia staut

[1]) Die Stelle gehört hierher, wenn das â von pathâm als Aequivalent zweier Kürzen aufzufassen ist.

49, 1 anivisamânâḥ
50, 1 varuṇâ iha rakshatam.

Also aus dem ganzen Maṇḍala weniger Stellen für kurze Sylben, die nicht Schlusssylben sind, als allein aus dem ersten Hymnus des Maṇḍala für kurze Schlusssylben beigebracht worden sind, so dass die eigenartige Behandlung der Schlusssylbe an der bezeichneten Stelle der elf- resp. zwölfsylbigen Verszeile über jeden Zweifel constatirt ist.

Wie an der viertletzten Stelle der Trishṭubh bei nicht wortschliessenden Sylben, so finden sich auch an den übrigen Stellen des Versausgangs Nichtbeachtungen der Quantität als sporadische, verhältnissmässig übrigens seltene Anomalien. Man wird nicht, wie uns dies bei gewissen Bildungen der achtsylbigen Zeile wahrscheinlich wurde, anzunehmen haben, dass in diesen Fällen dem regelmässigen Rhythmus ein anderer substituirt sei, sondern jener Rhythmus ist eben hier und da mit einem sprachlichen Gewande bekleidet, welches ihm nur mangelhaft passt. In einigen Fällen deutet die stete Wiederkehr der gleichen scheinbaren Unregelmässigkeiten bei demselben Worte, bisweilen sogar das directe Fehlen von Stellen, an welchen ein Wort ohne Anstoss sich der metrischen Norm fügte, auf eine von der überlieferten abweichende Gestalt solcher Worte (pavâka für pâvaka, mṛîḷ- für mṛiḷ- u. s. w.); wir werden auf Fälle dieser Art an anderm Orte zurückzukommen haben. Im Ganzen aber zeigt der meist völlig sporadische Character jener Anomalien und die allen orthoepischen Conjecturen sich oft absolut entziehende Gestalt der dabei in Betracht kommenden Worte, dass es sich um nicht mehr handelt, als um Licenzen der vedischen Poeten, die eine weitere Erklärung weder verlangen noch zulassen.

Für die neunte Stelle der beiden Verszeilen mag die Anführung weniger Versausgänge mit der Länge statt der

Kürze genügen. Man findet am Schluss von Trishṭubh-Zeilen z. B. nakshanta, maṃsîshṭa, vîtaṃ naḥ, hotâdhruk, sûryasya, Kutsâya, indo vâyûn, adrer aurṇoḥ, tâṃ sıksha. Am Schluss von Jagatî-Zeilen (wie es scheint, seltener als bei der Trishṭubh): mṛiḷatâm (lies mṛîḷatâm) aṣvinâ, âyur jîvase, somasudbhiḥ somapâḥ, yâbhis tûrvatha u. s. w.

Etwas häufiger sind Anomalien an der zehnten Stelle der Verszeile, der vorletzten Sylbe in der Trishṭubh, der drittletzten in der Jagatî. Es scheint, dass die Trishṭubh nicht alle Kürzen mit gleicher Leichtigkeit an dieser Stelle zulässt. So wenig es hier thunlich ist, feste Regeln aufzustellen, kann man doch so viel sagen, dass im Ganzen die kurze wurzelhafte Penultima eines zweisylbigen Wortes im Ausgang der Trishṭubh eher an Stelle einer Länge zugelassen wird, als die einem Suffix angehörige Penultima eines mehr als zweisylbigen Wortes. Wir führen als am Schluss der Trishṭubh gebraucht an: viṣaḥ, ushâḥ, naraḥ, patim, rasam, rajaḥ, vidat, udan, ahan, ratham, sakhâ, ishe u. s. w. Von mehrsylbigen Worten besonders häufig die Superlative auf -tama sowie die verschiedenen Casus von ishira; vereinzelt Fälle wie girvaṇasam VI, 50, 6, rathavate I, 122, 11, yunajan VI, 67, 11 u. dgl. mehr. — Die drittletzte Sylbe der Jagatî, welche genau unter denselben prosodischen Bedingungen steht, wie die drittletzte der Gâyatrî, erscheint als Kürze etwa bei demselben Kreis von Worten, von welchem bei der Gâyatrî die Rede gewesen ist; es finden sich Jagatî-Ausgänge wie tavishîḥ, haviaḥ (häufig), dadhishe, vasavaḥ, avasâ (häufig), vipravacasaḥ, duritâ, aber auch âmurim uta etc.

Die Länge an der vorletzten Stelle der Jagatî (wie z. B. in dadhidhve I, 168, 1, Pâkasthâmânam VIII, 3, 24, dîrghaṣrut VIII, 25, 17) ist überaus selten.

Trishṭubh- und Jagatî-Verse von mehr oder weniger als vier Pâdas.

Jagatî-Reihen bilden Verse fast nirgends anders als zu vieren vereinigt. Nur IX, 110, 4-9 finden sich Jagatîs aus je drei Pâdas: wohl eine Nachahmung des Gâyatrî-Verses. Pentaden erscheinen II, 43, 2; VI, 15, 6 (Ende eines Tṛica): beidemal so, dass der fünfte Pâda eine gering variirte Wiederholung des vierten ist.

Häufiger sind derartige Versbildungen beim Trishṭubh-Metrum. Namentlich Verse aus drei Reihen, von den Indern als virâj bezeichnet, treten vielfach auf, als durchaus regelmässige Bildungen durch ganze Lieder durchgeführt. Aus Dyaden besteht X, 157[1]), zu welchem Liede der vereinzelte, einer Dânastuti angehörige Vers VI, 47, 25 zu stellen ist. Möglicherweise sind auch VI, 10, 7 und 17, 15 (beidemal am Schluss eines Liedes[2])) Dyaden anzunehmen, falls diese Verse nicht mit den vorangehenden zusammen als Hexaden aufzufassen sind. Pentaden begegnen ziemlich häufig, aber immer nur vereinzelt, nicht liedbildend. In der Regel stehen sie am Schluss von Liedern, vorzugsweise natürlich von Trishṭubh-Liedern, meist so, dass der fünfte Pâda den vierten mit geringer Abänderung wiederholt[3]) (z. B. IV, 27, 5; V, 2, 12 etc.). An einer andern als der Schlussstelle steht eine derartige Pentade nur einmal, VI, 31, 4, ferner V, 41, 16. 17, wo es aber nicht die Schlusspâdas der ganzen Verse, sondern der ersten Halbverse sind, an welche die Wiederholungen

---

[1]) Die Behandlung dieses Liedes im Sâmaveda bestätigt es, dass als Vers die Verbindung von zwei Pâdas aufgefasst werden muss.

[2]) Gegen textkritische Beanstandungen schützen die beiden Stellen sich gegenseitig. Dass schon die Sammler hier selbstständige Verse von zwei Pâdas annahmen, wird für den zweiten dieser Fälle durch die Liedfolge erwiesen.

[3]) Wo dies nicht der Fall ist, rechnet die Tradition (vergl. Prâtiçâkhya 994) den fünften Pâda als eigenen Vers: so V, 41, 19. 20; VI, 63, 10. 11.

anknüpfen. Pentaden ohne solche Wiederholung, nicht am Liedschluss stehend, finden sich IV, 17, 14. 15; V, 42, 16. 17 = 43, 15. 16 [1]).

Ueberzählige und unterzählige Trishṭubh- und Jagatî-Reihen [2]).

Die häufigste Anomalie der Trishṭubh- und Jagatî-Reihe, welche eine zu grosse oder zu kleine Sylbenzahl derselben herbeiführt, lässt sich auf Grund der metrischen Theorie dieser Reihe a priori voraussehen und kehrt ganz wie im Ṛigveda auch in der Metrik der späteren Vedatexte und noch bei den Buddhisten wieder [3]): die beiden durch die Stellung der Cäsur unterschiedenen Typen werden in der Art contaminirt, dass entweder die Cäsur nach fünf Sylben steht und fortgefahren wird, als hätte sie nach vieren gestanden, oder sie steht nach vier Sylben, und der Vers geht wie nach der fünfsylbigen Eröffnung weiter. Im ersteren Fall ergiebt sich eine Sylbe zu viel, im andern eine Sylbe zu wenig: in welchem letzteren Fall natürlich die Abgrenzung der so gebauten Pâdas von denen, die durch Textverderbniss eine Sylbe verloren haben, sowie von denen, die einen zweisylbig zu messenden langen Vocal enthalten, mit mannichfachen Schwierigkeiten verknüpft ist. Ich gebe die Beispiele für beide Anomalien in möglichster Vollständigkeit.

---

[1]) Je ein Vers in der Tradition als zwei gerechnet. — Man beachte das Vorherrschen des zu Pentadenbildungen besonders neigenden fünften Maṇḍala unter den zuletzt aufgeführten Fällen.

[2]) Im Allgemeinen verweise ich auf die oben (S. 34) in Bezug auf die überzähligen und unterzähligen Gâyatrî-Reihen gemachten Bemerkungen.

[3]) Siehe meine Bemerkungen in der ZDMG. XXXVII, 75; Deutsche Litteraturzeitung 1884, S. 1459.

1. Durch Vermischung der beiden Typen erhält die Verszeile eine Sylbe zu viel[1]).

I, 35, 9 abhi kṛishṇena || rajasâ dyâm ṛiṇoti
110, 9 ṛibhumâñ indra || citram â darshi râdhaḥ
120, 3 tâ no vidvâṃsâ || manma vocetam adya
164, 17 (vergl. 18) avaḥ pareṇa || para' enâvareṇa[2])
167, 1 sahasram isho || harivo gûrtatamâḥ
169, 6 adha yad eshâm || pṛithubudhnâsa' etâḥ
II, 4, 8 kshumantaṃ vâjaṃ || suapatyaṃ rayiṃ dâḥ
43, 2 vṛisheva vâjî || ṣiṣumatîr apîtiâ
V, 4, 6 so' agne pâhi || nṛitama vâje' asmân
44, 15[3]) agnir jâgâra || tam ṛicaḥ kâmayante
agnir jâgâra || tam u sâmâni yanti
agnir jâgâra || tam ayaṃ soma' âha
VI, 17, 7 upa dyâm ṛishvo || bṛihad indra stabhâyaḥ
23, 5 asmai vayaṃ yad || vâvâna tad vivishma
51, 2 devânâṃ[4]) janma || sanutar â ca vipraḥ
52, 14 ubhe rodasî || apâṃ napâc ca manma
mâ vo vacâṃsi || paricakshyâṇi vocam
75, 18 somas tvâ râjâ || amṛitenânu vastâm[5])
uror varîyo || varuṇas te kṛiṇotu
VIII, 21, 4 yâ te dhâmâni[6]) || vṛishabha tebhir â gahi
22, 14 mâ no martâya || ripave vâjinîvasû

---

[1]) Aenderungen, welche die Anomalie beseitigen, liegen bei vielen dieser Stellen nicht fern.

[2]) para' enâ zusammen zu ziehen?

[3]) Dieser Vers steht mit dem regulär gebauten Vers 14 (der statt agnir immer yo hat) in einer Corresponsion, welche die Anomalie erzeugen musste.

[4]) Grassmann und Lanman (Noun-inflection 354) schlagen nicht ohne Wahrscheinlichkeit devâm vor; die Aenderung ist, wie man sieht, metrisch nicht gefordert, wird aber durch Parallelstellen empfohlen.

[5]) Oder Contraction über die Cäsur?

[6]) Oder dhâma zu lesen?

VIII,	46, 19	rayim asmabhyaṃ ‖ yujiaṃ codayanmate
	46, 22	shashṭiṃ sahasrâ ‖ Aṣviasyâyutâsanam [1])
	59, 6	indrâvaruṇâ ‖ yad ṛishibhyo manîshâm
	59, 7	indrâvaruṇâ ‖ saumanasam adṛiptam
		dîrghâyutvâya ‖ pra tirataṃ na âyuḥ
	101, 12	mahnâ devânâm ‖ asuriaḥ [2]) purohitaḥ
IX,	87, 5	mahe vâjâya ‖ amṛitâya ṣravâṃsi [1])
X,	28, 1	jakshîyâd [3]) dhânâ' ‖ uta somam papîyât
	50, 2	viṣvâsu dhûrshu ‖ vâjakṛityeshu satpate
	51, 9	tava prayâjâ' ‖ anuyâjâṣ ca kevale
	61, 1	krâṇâ yad asya ‖ pitarâ maṃhaneshṭhâḥ
	61, 13	tad in nu asya ‖ parishadvâno' agman
	82, 4	ṛishayaḥ pûrve ‖ jaritâro na bhûnâ
	87, 14	parâ ṣriṇîhi ‖ tapasâ yâtudhânân
	93, 14	pra Râme vocam ‖ asure maghavatsu
	98, 10	tebhir vardhasva ‖ tanuaḥ ṣûra pûrvîḥ
	103, 7	abhi gotrâṇi ‖ sahasâ gâhamânaḥ
	103, 11	asmâkam indraḥ [4]) ‖ samṛiteshu dhvajeshu
	122, 3	dâṣad dâṣushe [5]) ‖ sukṛite mâmahasva
	128, 8	uruvyacâ no ‖ mahishaḥ ṣarma yaṃsat.

2. Durch Vermischung der beiden Typen erhält die Verszeile eine Sylbe zu wenig.

I,	64, 9	rodasî â ‖ vadatâ gaṇaṣriyaḥ
	77, 3	mitro [6]) na bhûd ‖ adbhutasya rathîḥ
	120, 4	vi pṛichâmi [7]) ‖ pâkiâ na devân

[1]) Oder Contraction über die Cäsur?

[2]) Oder asuryaḥ?

[3]) Doch vermuthe ich jakshyâd; die Corruptel ist durch papîyât entstanden.

[4]) Lanman 331 verlangt hier die Aussprache asmâkendraḥ, welche durch Annahme der typischen metrischen Anomalie überflüssig wird.

[5]) Ist für dâṣad dâṣushe (mit kurzer vierter Sylbe) dadâṣushe zu lesen?

[6]) Oder dreisylbig?

[7]) Mit zweisylbigem ṛi?

I, 127, 3 dîdiâno || bhavati druhaṃtaraḥ
127, 9 tuam agne || sahasâ sahantamaḥ
127, 10 pra vo mahe || sahasâ sahasvate
usharbudhe || paṣushe na agnaye
130, 10 vâvṛidhîthâ' || ahobhir iva dyauḥ
135, 5 imam indum || marmṛijanta[1]) vâjinam
145, 5 sa îm mṛigo' [1]) || apio vanarguḥ
173, 10 vishpardhaso || narâṃ [2]) na ṣaṃsaiḥ
174, 2 ṛiṇor apo' || anavadya arṇâḥ
180, 6 preshad [3]) veshad || vâto[2]) na sûriḥ
186, 3 preshṭhaṃ [3]) vo' || atithiṃ griṇîshe
186, 7 taṃ îṃ giro || janayo na patnîḥ
II, 18, 1 prâtâ ratho || navo yoji [4]) sasniḥ
19, 5 sa sunvata' || indraḥ sûryam[5]) (?)
20, 3 sa no yuvâ || indro johûtraḥ[6])
31, 7 ṣravasyavo || vâjaṃ[2]) cakânâḥ
IV, 1, 19 ṣuci ûdho' || atṛiṇan na gavâm
3, 14 rârakshâṇaḥ || sumakha prîṇânaḥ[7])
40, 2 satyo[8]) dravo || dravaraḥ pataṃgaraḥ
V, 19, 5 tâ' asya san || dhṛishajo[1]) na tigmâḥ
41, 10 ṣocishkeṣo || ni riṇâti vanâ
57, 8 satyaṣrutaḥ[9]) || kavayo yuvânaḥ
VI, 3, 7 vṛishâ[10]) ruksha' || oshadhîshu nûnot

---

[1]) Mit zweisylbigem ṛi?

[2]) Mit zweisylbigem â.

[3]) Die Anomalie verschwindet, wenn man bei preshat und preshṭham (d. h. natürlich prayishṭham) Svarabhakti annimmt.

[4]) Lies ayoji?

[5]) Die beiden letzten Worte dreisylbig.

[6]) johavitraḥ, Grassmann mit einem selbsterfundenen Worte. Man könnte an zweisylbige Messung des û denken.

[7]) Lies priṇânaḥ.

[8]) Schwerlich satio.

[9]) Schwerlich satiaṣrutaḥ.

[10]) Vṛishabho? Oder zweisylbiges ṛi?

VI,	20, 2	hann[1]) ṛijîshin ‖ vishṇunâ sacânaḥ
	20, 7	puro vajriñ ‖ chavasâ na dardaḥ
	30, 5	tuam apo ‖ vi duro[2]) vishûcîḥ
	65, 5	idâ hi ta' ‖ usho' adrisâno
	66, 10	arcatrayo[3]) ‖ dhunayo na vîrâḥ
VII,	5, 1	pra[4]) agnaye ‖ tavase bharadhvam
	9, 2	hotâ mandro[5]) ‖ viṣâṃ damûṅâḥ
VIII,	19, 18	ta' id vediṃ ‖ subhaga[6]) ta' âhutim
	19, 33	iasya te' ‖ agne'[7]) anye' agnayaḥ
	24, 17	ud ânaṃṣa ‖ ṣavasâ[8]) na bhandanâ
	27, 12	ni dvipâdaṣ ‖ catushpâdo' arthinaḥ
	96, 21	sa vṛitrahâ ‖ indra'[9]) ṛibhukshâḥ
X,	3, 1	ino râjann ‖ aratiḥ samiddhaḥ
	13, 3[10])	akshareṇa ‖ prati mima' etâm
	14, 5	vivasvantaṃ ‖ huve yaḥ pitâ te
	14, 8	saṃ gachasva ‖ tanuâ suvarcâḥ
	23, 4	ava veti ‖ sukshayaṃ sute madhu
	27, 6	ghṛishuṃ[11]) vâ ye ‖ niniduḥ sakhâyam
	39, 14	atakshâma ‖ bhṛigavo[12]) na ratham

[1]) Es liegt nahe ahann zu vermuthen.

[2]) Lies etwa vi dudravo?

[3]) Steckt eine Corruptel in diesem ἅπαξ λεγόμενον?

[4]) pra zweisylbig?

[5]) mandro dreisylbig?

[6]) subhagâsas?

[7]) Vielleicht dreisylbig zu lesen mit Entwicklung des Stimmtons zwischen g und n zu einer Sylbe.

[8]) Vielleicht na ṣavasâ na bhandanâ. Vergl. Vers 15.

[9]) Dreisylbig zu lesen.

[10]) Ist hier der Vers I, 164, 24 in einer Weise nachgebildet, welche bei der erforderlichen Ersetzung von mimîte durch mime die Anomalie erklärt?

[11]) Zweisylbiges ṛi?

[12]) Für bhṛigavo ist nach Geldner-Kaegi's einleuchtender Vermuthung zu lesen ṛibhavo. Die Stelle ist eine Nachbildung von IV, 16, 20, wo fünf Sylben vor der Cäsur stehen, der Pâda also die richtige Sylbenzahl hat. — Man könnte auch an zweisylbige Lesung des ṛi von ṛibhavo denken.

X, 45, 8 yad enaṃ dyaur || janayat [1]) suretâḥ
49, 3 ahaṃ Kutsam || âvam âbhir ûtibhiḥ [2])
53, 4 ûrjaada' || uta yajñiyâsaḥ [3])
61, 3 aṣrîṇîta || âdisaṃ [4]) gabhastau
63, 15 suasti naḥ || pathiâsu dhanvasu
80, 2 agnir ekaṃ || codayat samatsu [5])
84, 4 akṛittaruk || tuayâ yujâ vayam
95, 9 saṃ kshoṇîbhiḥ || kratubhir na pṛiṇkte
95, 10 vidyun na yâ || patantî davidyot
108, 5 imâ gâvaḥ || sarame yâ' aichaḥ [6])
112, 2 yas [7]) te ratho || manaso javîyân
157, 1 indraṣ [8]) ca || viṣue ca devâḥ
164, 3 yad [9]) âṣasâ || niḥṣasâ abhiṣasâ.

Diesen Fällen ähnlich ist

X, 17, 13 yas te drapsa || skanno yas te' aṃṣuḥ.

Die fehlende Sylbe wird nicht zur Lesung ias für das erste yas veranlassen dürfen; es liegt einfach eine Wiederholung

---

1) Vermuthlich aber ist ajanayat zu schreiben; vergl. die Parallelstellen der andern Veden.

2) Oder das â von âvam zweisylbig zu messen?

3) uta ye yajñiyâsaḥ? Vergl. Vers 5.

4) Mit zweisylbigem â?

5) Vielleicht codayati (codayate?). Der folgende Pâda könnte nahe legen:

agnir ekaṃ ca || dayate samatsu
agnir vṛitrâṇi || dayate purûṇi.

Aber Stellen wie VI, 75, 13 machen eine Aenderung, die das Verbum codaya- beseitigt, unwahrscheinlich.

6) Aber aichaḥ wohl dreisylbig zu messen.

7) Schwerlich ias.

8) Dreisylbig zu lesen.

9) Schwerlich ist zu lesen iad, wodurch die überlieferte, reguläre metrische Form des Zeileneinganges beeinträchtigt werden würde. Vielleicht ist aber, wie durch den Hiatus nahe gelegt wird, in der zweiten Hälfte der Zeile zu emendiren: niḥṣasâ yad abhiṣasâ, wenn auch die offenbar dem Metrum zu Liebe zurechtgemachte Lesart von Taitt. Brâhm. III, 7, 12, 4, Atharvaveda VI, 45, 2 keine Beweiskraft besitzt.

von Vers 12 (yas te drapsa ‖ skandati yas te' aṃṣuḥ) vor, bei welcher der Ausdruck in einer Weise variirt ist, die hier, wie ähnlich auch in andern Fällen, das Metrum in Verwirrung gebracht hat.

Scheinbar stellt sich zu dieser Kategorie auch der erste der beiden folgenden Pâdas:

IX, 79, 1 vi ca naṣan ‖ na' isho' arâtayaḥ
aryo naṣanta ‖ sanishanta no dhiyaḥ.

Die Wörterbücher von Boehtlingk-Roth und Grassmann ziehen das vi naṣan zu naṣ »verschwinden«. Die Vergleichung indessen der von unsrer Stelle nicht zu trennenden Verse II, 35, 6 und X, 133, 3 [1]) lässt keinen Zweifel, dass vielmehr an naṣ »erreichen« gedacht werden muss. Daraus folgt aber, dass in IX, 79, 1 hinter der fehlenden Sylbe und dem auf die Cäsur folgenden enclitischen Pronomen eine Corruptel steckt, denn der Dichter kann doch unmöglich sagen: »Mögen die Arâtis unsre Speise erreichen«. Dass die Lesart des Sâmaveda (I, 555 vi cid aṣnâ' ishayo' arâtayo 'ryo naḥ santu sanishantu no dhiyaḥ) nicht die Grundlage der Emendation abgeben kann, sondern selbst nur einen verfehlten Verbesserungsversuch darstellt, wird nicht bezweifelt werden [2]). Offenbar muss gesagt gewesen sein: »Mögen die Arâtis unsre Speise **nicht** erreichen« [3]); oder: »Mögen die Arâtis, die unsre Speise erreichen, (statt dessen) die Feinde erreichen«. Der leichteste Vorschlag scheint mir zu sein:

vi ca naṣan ‖ na [4]) na' isho' arâtayaḥ
aryo naṣanta ‖ sanishanta no dhiyaḥ.

---

[1]) Für diese Stelle wie für IX, 79, 1 ist auch die Vergleichung von X, 142, 2 wesentlich.

[2]) Vergl. Boehtlingk-Roth s. v. ishi.

[3]) So auch Grassmann in der Uebersetzung, abweichend vom WB.; wie er sich die Lesart denkt, sagt er nicht.

[4]) Ueber dies na vergl. Delbrück, Synt. Forsch. I, 121.

»Und erreichen mögen die Arâtis nicht unsre Speise; sie mögen die Feinde erreichen; unsre Gebete seien erfolgreich«.

Eine weitere nicht selten vorkommende Anomalie der Trishṭubh scheint durch die Aehnlichkeit der elfsylbigen Zeile mit der Verbindung zweier fünfsylbiger Virâjzeilen beeinflusst zu sein:

⏓ – ⏓ – ⏓ || ⏓ ⏑ – ⏑ – ⏓

⏓ – ⏓ – ⏓ || ⏓ – ⏑ – ⏓.

Wir werden bei der Besprechung der Virâj darauf hinzuweisen haben, dass die Lieder in jenem Metrum mehrfach eingedrungene Trishṭubhzeilen enthalten: das Correlat dieser Erscheinung sind die Virâjzeilen in Trishṭubh-Liedern. Wenn auch natürlich nicht jedes einzelne Beispiel sicher steht, wird die Erscheinung im Ganzen doch nicht ohne Gewaltsamkeiten fortconjicirt werden können.

I, 153, 1 yajâmahe vâm || mahaḥ (?) sajoshâḥ
174, 8 bhinat puro na || bhido' (?) adevîḥ
II, 11, 17 yâhi haribhyâṃ || sutasya[1]) pîtim
IV, 3, 11 sam aṅgiraso || navanta[2]) gobhiḥ
50, 2 pṛishantaṃ sṛipram || adabdham ûrvam
V, 15, 5 padaṃ na tâyur || guhâ dadhânaḥ[3])
41, 12 ṣṛiṇvantu âpaḥ || puro na ṣubhrâḥ
41, 15 sishaktu mâtâ || mahî[4]) rasâ naḥ
VI, 66, 3 vide hi mâtâ || maho mahî shâ
66, 6 â amavatsu || tasthau na rokaḥ
68, 5 ishâ sa dvishas || tared dâsvân[5])

---

1) Allenfalls wäre an sushutasya zu denken.
2) Die Vermuthung anavanta (Grassmann) liegt nahe.
3) Vergl. den ähnlichen Vers I, 65, 1, der in der That Virâj ist.
4) Grassmann schlägt mahiâ vor. Vergl. Lanman 356.
5) dâsvân dreisylbig zu lesen.

VII, 87, 6 drapso na ṣveto || mṛigas[1] tuvishmân
IX, 91, 6 evâ punâno' || apaḥ suar gâḥ
X, 1, 6 arusho jâtaḥ || pada'[2] iḷâyâḥ
6, 6 saṃ yasmin viṣvâ || vasûni jagmuḥ
83, 3 tapasâ yujâ || vi jahi ṣatrûn
89, 8 yujaṃ na janâ || minanti[3] mitram
99, 8 kshayâya gâtuṃ || vidan no' asme
upa yat sîdad || induṃ ṣarîraiḥ
101, 7 prîṇîta aṣvân || hitaṃ jayâtha
120, 1 anu yaṃ viṣve || madanti ûmâḥ
124, 6 hanâva vṛitraṃ || nirehi soma.

Vielleicht gehört hierher auch, mit Vernachlässigung der Cäsur[4],

I, 148, 2 jushanta viṣvâni asya karma.

Wenig wahrscheinlich ist es, dass dem hier besprochenen Typus der erste der folgenden beiden Pâdas zugehört:

IV, 26, 7 âdâya ṣyeno' || abharat somam
sahasraṃ savâñ || ayutaṃ ca sâkam.

Das Fehlen einer Sylbe und die starke Abweichung von dem regulären prosodischen Schema vereinigen sich, um eine Aenderung zu empfehlen; abharat zeigt die reguläre Gestalt der Sylben hinter der Cäsur; statt somam könnte somasya zu lesen sein[5].

Selten finden sich Jagatî-Reihen, die dem hier in Rede stehenden Typus analog sind, d. h. sich von ihm nur durch

---

1) Zweisylbiges ṛi?

2) pada â Grassmann.

3) praminanti? âminanti (Gr.)?

4) Auch bei der eigentlichen Virâj (s. unten) ist dieselbe nicht immer beachtet.

5) Allerdings ist dann die drittletzte Sylbe des Pâda eine Länge, aber dieselbe Anomalie tritt in dem vorangehenden Verse in nicht weniger als drei Pâdas auf.

die Sylbe am Schluss unterscheiden. Da die Viraj-Zeile von einer solchen Jagatî einen Schritt weiter abliegt, erklärt sich das spärliche Auftreten derartiger Pâdas. Ich weiss nur die folgenden anzuführen, von welchen der erste ganz zweifelhaft ist:

II, 36, 1 tubhyaṃ hinvâno || vasishṭa gâ' apaḥ.

Es liegt nahe mit Grassmann avasishṭa zu schreiben (vergl. IX, 89, 2); stand dies im Text, so musste nach der Regel Prâtiṣ. 139 die Diaskeuase das a elidiren, so dass leicht vasishṭa entstehen konnte. — Sicherer sieht eine zweite, in mehreren Yajus-Texten und im wesentlichen auch im Atharvaveda wiederkehrende Stelle aus:

VI, 47, 31 sam aṣvaparṇâṣ || caranti no naraḥ.

Sodann noch:

X, 64, 10 ṛibhukshâ vâjo || rathaspatir bhagaḥ
93, 7 viṣve devâso || rathaspatir bhagaḥ.

Grössere Abweichungen von der regulären Gestalt ergeben sich, wenn die beiden ersten Sylben nach der Cäsur fehlen. Belege finden sich für beide Stellungen der Cäsur und für Trishṭubh- wie Jagatî-Zeilen. Ergänzungen zu erfinden ist natürlich in jedem Falle leicht, aber schwerer ist es zu beweisen, dass hier die Grenze überschritten ist, bis zu welcher Abweichungen von der metrischen Norm denkbar sind. Die Beispiele mit der Cäsur nach der vierten Sylbe sind:

X, 61, 27 ta' û shu ṇo || maho yajatrâḥ
79, 5 âjyair [1]) ghṛitair || juhoti pushyati
112, 6 pibâ somam || enâ ṣatakrato.

---

[1]) Denkbar ist âjiair oder zweisylbige Messung des ṛi von ghṛitair. Dann würde der Pâda dem unmittelbar vorher besprochenen Typus zugehören.

Mit drei fehlenden Sylben statt zwei:

I, 132, 2 usharbudhaḥ || svasminn[1]) añjasi
X, 144, 5 yaṃ te ṣyenaṣ || cârum avṛikam[2]).

Die Cäsur steht nach der fünften Sylbe:

I, 33, 9 pari yad indra || rodasî ubhe
141, 8 ratho na yâtaḥ || ṣikvabhiḥ kṛitaḥ[3]).
149, 5 ayaṃ sa hotâ || yo dvijanmâ
IX, 107, 9 anûpe gomân || gobhir akshâḥ[4])
X, 32, 5 eko rudrebhir || yâti turvaṇiḥ
95, 4 astaṃ nanakshe || yasmiñ câkan.

Mit mehr Zuversicht, als diese Verse, wird man diejenigen zu beurtheilen wagen, bei welchen der aus Trochäen bestehende Versschluss durch eine Nachlässigkeit, die nicht das mindeste Befremdende hat, um einen Trochäus zu lang ausgefallen ist. So entstehen statt der Trishṭubh-Pâdas dreizehnsylbige, statt der Jagatî-Pâdas vierzehnsylbige Reihen. Bisweilen ist der überschüssige Fuss an sich leicht zu beseitigen (insonderheit wo er durch einen Götternamen gebildet wird); andre Fälle aber der gleichen Anomalie werden zur Vorsicht veranlassen.

Die Beispiele für den dreizehnsylbigen Typus sind die folgenden[5]):

I, 88, 1 rathebhir yâta || rishṭimadbhir aṣvaparṇaiḥ
133, 6 avar maha' || indra[6]) dâdṛihi ṣrudhî naḥ

---

[1]) Lies svasmin.

[2]) Leicht zu ergänzen, wenn man vor cârum etwa pîtaye, pâtave oder dergl. einschiebt (vergl. IV, 49, 2; IX, 17, 8).

[3]) Etwa ṣikvabhiḥ parishkṛitaḥ oder dergl.?

[4]) Etwa gobhir akto akshâḥ (vergl. IX, 96, 22)? Von den beiden ähnlich beginnenden Worten akto und akshâḥ konnte leicht eines verloren gehen.

[5]) Vergl. aus den Yajurveden z. B. Taitt. Saṃh. I, 2, 3, 3 = Vâj. S. IV, 1: edam aganma || devayajanaṃ pṛithivyâḥ. Taitt. Saṃh. III, 1, 4, 4 namaḥ paṣubhyaḥ || paṣupataye karomi.

[6]) Dreisylbig zu lesen. Benfey (Quantitätsversch. II, 30) liest mahendra.

VI, 10, 1 prayati yajñe' || agnim adhvare dadhidhvam
15, 14 agne yad adya || viṣo' adhvarasya hotaḥ
26, 2 tuâṃ vṛitreshu || indra satpatiṃ tarutram
VII, 104, 15 adyâ murîya || yadi yâtudhâno' asmi
X, 114, 4 ekaḥ suparṇaḥ || sa samudram à viveṣa
121, 7 tato devânâm || sam avartatâsur ekaḥ
139, 4 tad anvavaid || indro[1]) rârahâṇa âsâm[2]).

Unzweifelhaft zu emendiren ist

VI, 46, 12 adha smâ yacha || tanve (vielmehr tanue) tane ca chardiḥ.

Der Pâda, in einer Pragâtha-Strophe stehend, muss das Jagatî-Maass haben. Bei der überlieferten Lesung würde das positionslange ca auf eine Stelle treffen, welche regelmässig kurz ist, dagegen die erste Sylbe von chardiḥ würde die Geltung einer Länge erhalten, während bekanntlich im Ṛigveda das Metrum sonst durchweg die Schreibung chadiḥ verlangt. So ergiebt sich, dass diese Sylben um einen Schritt von der ihnen zukommenden Stelle verschoben sind. Die Verschiebung wird beseitigt, und der Pàda wird zu einer correcten Jagatîreihe gemacht, wenn wir das ca tilgen, wie auch VIII, 68, 12 tanue tane ohne ca steht:

adha smâ[3]) yacha || tanue tane chadiḥ.

Der dreizehnsylbige Typus ist an einer Stelle mit einer Häufigkeit verwandt worden, die ihn hier als eine mit bewusster Absicht gehandhabte Form erkennen lässt. Von den drei Versen VIII, 97, 13-15, die offenbar zu einem Tṛica zu-

---

[1]) Dreisylbig zu lesen.

[2]) Ein dreizehnsylbiger Pâda, dessen überschüssige Sylben aber dem Theil vor der Cäsur zuzuzählen scheinen, findet sich X, 87, 12 ṣapharujaṃ yena || paṣyasi yâtudhânam.

[3]) Vielmehr sma, s. den Abschnitt über die metrischen Verlängerungen.

sammengehören[1]), sind im ersten alle vier Pâdas dreizehnsylbig, im zweiten und dritten sind dreizehnsylbige mit regelmässigen elfsylbigen Trishṭubhreihen (1 + 2 der einen Art gegen 3 + 2 der andern Art) vermischt. Die beiden überschüssigen Sylben stehen einmal (im ersten Pâda) vor der Cäsur[2]), sonst stets so, dass sie eine Verlängerung des trochäischen Versausgangs um einen Trochäus ergeben. Die Pâdas lauten:

13 tam indraṃ johavîmi || maghavânam ugram
satrâ dadhânam || apratishkutaṃ ṣavâṃsi
maṃhishṭho gîrbhir || â ca yajñiyo vavartat
râye no viṣvâ || supathâ kṛiṇotu vajrî
14 vi ojasâ || ṣavishṭha ṣakra nâṣayadhyai
15 apo na vajrin || duritâti parshi bhûri
viṣvapsniasya || spṛihayâyiasya râjan.

Der vierzehnsylbige Typus der oben beschriebenen, auf der Verlängerung des Jagatî-Ausgangs beruhenden Art erscheint in folgenden Fällen[3]):

I, 133, 6 apûrushaghno' || apratîta ṣûra satvabhiḥ
IV, 1, 2 sa bhrâtaraṃ || varuṇam agna' â vavṛitsua
VIII, 90, 5 tuaṃ vṛitrâṇi || haṃsi apratîni eka' it
97, 10[4]) sajûs tatakshur indraṃ || jajanuṣ ca râjase
103, 5 sa dṛilhe cid || abhi tṛiṇatti vâjam arvatâ
X, 142, 1 sahasaḥ sûno || nahi anyad asti âpiam.

Als eine der häufiger auftretenden Anomalien ist ferner die Unvollständigkeit des Verseingangs aufzuführen. Die

---

[1]) Der Sâmaveda entlehnt von VIII, 97 die Verse 1, 4, 7, 10, 13 als Yonis, die Verse 10-12 als Tṛica.

[2]) Auch in dem fünften der betreffenden Fälle wäre diese Auffassung möglich.

[3]) In den meisten derselben wären Beseitigungen des Ueberschusses leicht.

[4]) Ich stelle diesen Pâda hierher, obgleich die Verlängerung in diesem Fall den Theil vor der Cäsur betrifft.

Fälle, in welchen derselbe vier Sylben statt fünf hat, sind bereits oben als Contamination der beiden regulären Typen erklärt und aufgezählt worden; es müssen jetzt die Fälle von dreisylbigem Eingang statt des viersylbigen angeführt werden.

I, 64, 9 rodasî || â vadatâ gaṇaṣriyaḥ [1])
104, 4 añjasî || kuliṣî vîrapatnî
169, 5 te shu ṇo || maruto mṛiḷayantu
173, 4 jujoshad || indro dasmavarcâḥ [2])
II, 4, 3 priyaṃ dhuḥ [3]) || ksheshianto na mitram
4, 8 tṛitîye [4]) || vidathe manma ṣaṃsi
31, 7 atakshann [5]) || âyavo navyase sam
V, 45, 1 vi duro || mânushîr deva âvaḥ
VI, 4, 8 (und häufig) madema || ṣatahimâḥ suvîrâḥ [6])
15, 15 avâ no || maghavan vâjasâtau
24, 3 aksho na || cakrioḥ ṣûra bṛihan
24, 7 stomebhir || ukthaiṣ ca ṣasyamânâ
30, 1 bhûya' id [7]) || vâvṛidhe vîriâya
47, 31 ketumad || dundubhir vâvadîti
VII, 100, 3 trir [8]) devaḥ || pṛithivîm esha' etâm
VIII, 46, 17 [9]) mîḷhushe' || araṃgamâya jagmaye
IX, 86, 43 añjate || vi añjate sam añjate

---

[1]) Oder Cäsur hinter â? Siehe oben S. 68.

[2]) Leicht ergänzbar.

[3]) Vbs. dadhuḥ? Vergl. X, 49, 2.

[4]) Zweisylbiges ṛi?

[5]) atakshan yâ?

[6]) Ein nicht unmöglicher, aber gekünstelter Weg, diese Reihe zu einer normalen zu machen, ist der, die Cäsur hinter ṣata- anzunehmen und das â von -himâḥ zweisylbig zu messen.

[7]) bhûyasa' id?

[8]) trir zweisylbig, mit Svarabhakti?

[9]) Wenn nicht die Reihen dieses Verses anders abzutheilen sind.

X, 31, 6 abhavat [1]) || pûrviâ bhûmanâ gauḥ
93, 9 kṛidhî [2]) no' || ahrayo deva savitaḥ
95, 13 pra [3]) tat te || hinavâ yat te' asme
99, 6 shaḷaksham̃ || triṣîrshâṇam̃ damanyat
105, 6 ṛibhur [2]) na || kratubhir mâtariṣvâ [4]).

An letzter Stelle erwähnen wir die Verse, in welchen das Erscheinen überflüssiger Sylben sich dadurch erklärt, dass eine längere Aufzählung etwa von Götternamen den Rahmen des Verses überschreitet, oder auch dadurch, dass sich der Vers auf einen vorangehenden normalen Vers — etwa als Antwort auf eine Frage — in einer Weise zurückbezieht, welche eine Verschiebung seiner metrischen Gestalt bedingt. Hierher gehört der bereits oben (S. 67) angeführte Vers V, 44, 15, sowie die folgenden Pâdas, in denen ich, so leicht eine Aenderung wäre, doch eine solche zu befürworten kaum wagen möchte:

VIII, 35, 13 mitrâvaruṇavantâ || uta dharmavantâ
X, 128, 9 vasavo rudrâ' âdityâ' [5]) || uparispṛiṣam mâ
10, 12 na vâ' u te || tanuâ tanuam̃ sam papṛicyâm
(vergl. Vers 11 tanuâ me || tanuam̃ sam pipṛigdhi).

Die hier aufgeführten Kategorien von Fällen werden von den Abnormitäten, die auf Nachlässigkeit oder Laxheit der

---

[1]) Vermuthlich aber fing auch dieser Pâda, wie der vorangehende und folgende, mit asya an, also asyâbhavat.

[2]) Zweisylbiges ṛi?

[3]) Zweisylbig mit Svarabhakti?

[4]) Ist I, 88, 1^d als eine defecte Trishṭubhzeile aufzufassen? Statt der drei überlieferten Sylben würden nicht wie in den obigen Fällen vier, sondern fünf erfordert werden. Vermuthlich ist etwas ausgefallen; beispielsweise vayo na [achâ] || paptatâ sumâyâḥ.

[5]) Der Atharvaveda (V, 3, 10) bringt, wie dies nahe liegt, den Vers durch Weglassung des einen Namens in Ordnung. Die Taitt. Saṃhitâ und Vâj. Saṃhitâ stimmen mit dem Ṛik-Text überein.

metrischen Praxis zurückgeführt werden können, ein Bild geben. Andre Irregularitäten, von denen wir im Folgenden Beispiele aufführen, zerreissen die richtige Gestalt des Verses in einer Weise, die kaum auf die Poeten, sondern allein auf die Zerstörungen der Ueberlieferung zurückgeführt werden kann, um so mehr, als mit dem metrischen Defect sich vielfach auch noch anderweitige Bedenken verbinden, die auf Textverderbniss schliessen lassen[1]. Die genauere Erkenntniss des regulären metrischen Schemas, welche wir durch die oben gegebenen Erörterungen erreicht zu haben hoffen, wird uns in der Regel in den Stand setzen, den Sitz des Fehlers zu ermitteln. Dass Vorschläge zur Ausfüllung der Lücken keinen weiteren Anspruch machen, als zu veranschaulichen, welches etwa die echte Gestalt des Verses gewesen sein könnte, braucht kaum gesagt zu werden; an einigen Stellen übrigens erscheint es als das Gerathenere, selbst von solchen Vorschlägen abzusehen.

Wir beginnen mit den Fällen, in welchen der Verseingang der Sitz des Fehlers ist.

---

[1]) Für die Beurtheilung der durch das Metrum sich verrathenden Corruptelen ist die Vergleichung der zahlreichen Fälle lehrreich, in welchen die jüngeren vedischen Saṃhitâs einen metrisch abnormen Vers geben, dessen ursprüngliche, zugleich metrisch correcte Gestalt herzustellen der Ṛigveda-Text mit seiner höheren Autorität uns ermöglicht. Wir begnügen uns mit der Anführung weniger derartiger Stellen aus der Taittirîya Saṃhitâ. I, 4, 10, 1 ye devâ || divi ekâdaṣa stha; Ṛv. ye devâso. — III, 1, 11, 4 âd it pṛithivî || ghṛitair vi udyate; Ṛv. âd id ghṛitena || pṛithivî vi udyate. — III, 2, 5, 4 kim asmân || kṛiṇavad arâtiḥ; Ṛv. kiṃ nûnam asmân || kṛiṇavad arâtiḥ. — IV, 6, 1, 4 ye devâ devânâṃ || yajñiyâ yajñiyânâm; Ṛv. lässt devâ aus. — IV, 7, 14, 3 devaṃ savitâram || abhimâtishâham; Ṛv. devaṃ trâtâram abh⁰. — VII, 4, 18, 2 pṛichâmi tvâ || bhuvanasya nâbhim; Ṛv. pṛichâmi yatra || bhuvanasya nâbhiḥ. — VII, 5, 24, 1 ye te panthânaḥ || savitaḥ pûrviâsaḥ; Ṛv. ye te panthâḥ. — Man wird nicht übersehen, wie an manchen dieser Stellen das Auffinden des Richtigen unter andern möglichen Formen ohne das Zeugniss des Ṛigveda kaum denkbar wäre: eine Bemerkung, die bei der Behandlung ähnlich gearteter Corruptelen des Ṛigveda, wo die Parallelzeugnisse andrer Veden meist versagen, im Sinne zu behalten nicht überflüssig ist.

I, 148, 5 na yam ⏓ – || ripavo na rishaṇyavaḥ
garbhe santaṃ || reshaṇâ reshayanti.
X, 61, 27 ye sthâ ⏓ – || nicetâro' amûrâḥ.

Ueber die Cäsur hinüber reicht die Lücke an der folgenden Stelle:

I, 122, 6 sukshetrâ sindhur adbhiḥ.

Der Dichter ruft eine Reihe von Gottheiten an ihn zu hören; in den andern drei Pâdas des Verses finden sich die Wendungen ṣrutam me, uta ṣrutam, ṣrotu naḥ. Etwas derartiges wird auch hier zu ergänzen sein. Da IV, 54, 6 die Worte sindhur adbhiḥ als Versschluss erscheinen, werden wir gut thun, dieselben auch hier in ihrer Stellung zu lassen. Also etwa

sukshetrâ [naḥ || ṣriṇavat] sindhur adbhiḥ.

Vielleicht gehören auch die folgenden Stellen hierher:

X, 132, 4 mûrdhâ rathasya câkan.
das. Vers 5 avor vâ yad dhât tanûshu
avaḥ priyâsu || yajñiyâsu arvâ.

Beidemal scheinen verstümmelte Trishṭubh-Pâdas vorzuliegen. In Vers 5 wird nach der Vergleichung von VI, 67, 11; VII, 67, 4 avor vâṃ zu schreiben sein [1]); im Uebrigen verzichte ich auf Herstellungsversuche, denen doch nur ein subjectiver Werth zukommen könnte.

Dicht hinter der Cäsur scheint eine Lücke z. B. an folgender Stelle vorzuliegen:

X, 132, 1 îjânam id dyaur || ⏑ ⏑ – gûrtâvasuḥ.
VI, 12, 6 sa tvaṃ no' arvan || [vi muco] nidâyâḥ [2]).

---

[1]) Meines Wissens ist diese Vermuthung nicht neu; ich finde aber jetzt meinen Vorgänger in derselben nicht.

[2]) So Grassmann, dessen Ergänzung vor der des Pet. Wörterbuchs (pâhi no arvan) den Vorzug verdient. Es könnte auch an pra muco, spṛiṇuhi u. A. m. gedacht werden.

Dieselbe Stelle könnte der Sitz des Fehlers sein in dem ersten der beiden folgenden Pâdas:

I, 88, 2 rukmo na citraḥ || svadhitîvân
pavyâ rathasya || jaṃghananta bhûma.

Was ist ein mit einer Axt versehener Goldschmuck? Vielleicht ist eine Ergänzung in folgender Art zu vermuthen:

rukmo na citro || [gaṇaḥ] svadhitîvân.

Eine doppelte Lücke liegt wohl an folgender Stelle vor:

VII, 50, 4 yàḥ pravato || nivata' udvataḥ
udanvatîr || anudakâṣ ca yâḥ.

Das Metrum des Liedes ist eine Mischung von Trishṭubh und Jagatî. Den Weg zur Ausfüllung der Lücke im ersten Pâda zeigt, wie mir scheint,

III, 2, 10 sa udvato || nivato yâti vevishat
X, 142, 4 yad udvato || nivato yâsi bapsat
X, 75, 2 bhûmyâ' adhi || pravatâ yâsi sânunâ.

Also etwa

yàḥ pravato || nivato yânti udvataḥ.

Im zweiten Pâda macht die Vergleichung von Stellen wie Av. XI, 8, 21 râtayo 'râtayaṣ ca yâḥ; Vers 26 akshitiṣ ca kshitiṣ ca yâ u. Aehnl. es wahrscheinlich, dass anudakâṣ ca yâḥ als Versschluss zu belassen ist. Zur Ausfüllung der Lücke bietet sich von selbst das zu den Adjectiven gehörige Substantivum dar:

udanvatîr || âpo' anudakâṣ ca yâḥ [1]).

Gegen das Reihenende hin hat wohl auch der Fehler an der folgenden Stelle seinen Sitz:

---

[1]) Vergl. Ath. Veda XIX, 9, 1 ṣântâ' udanvatîr âpaḥ. Ist âpaḥ im Ṛv. fortgelassen, weil Jemand an den wasserreichen und wasserlosen Gewässern Anstoss nahm? — Weitere Aenderungen, an die man denken könnte, sind: udanvatîr || anudakâṣ ca yahviḥ — oder u. a. ca yayiyaḥ (vergl. X, 78, 7).

X, 85, 34 trishṭam etat kaṭukam etad apâshṭhavad
vishavan naitad attave.

Ebenso Av. XIV, 1, 29, wo nur das zweite etad fehlt. Die beiden angeführten Pâdas bilden die vordere Vershälfte; es folgen zwei achtsylbige Pâdas. Die ersteren müssen entweder zu zwei zwölfsylbigen ergänzt oder als ein zwölfsylbiger und ein achtsylbiger aufgefasst werden. Für die zweite Alternative spricht, dass man dann mit einer ausserordentlich leichten Aenderung reicht:

trishṭam etat || kaṭukaṃ tad apâshṭhavat
vishavan naitad attave.

Dem Reihenschluss gehört die Lücke an:

IX, 88, 4 paidvo na hi tvam || ahinâmnâm
hantâ viṣvasya || asi soma dasyoḥ.

Das Ross des Pedu ist ahihan (Ath. Veda X, 4, 5 fgg.; Bergaigne II, 452); also ist wohl am Ende des ersten Pâda hantâ einzufügen, das wegen des folgenden hantâ leicht ausfallen konnte.

IX, 110, 10 somaḥ punâno' || avyaye vâre
ṣiṣur na krîḷan || pavamâno' akshâḥ.

Hier fehlt im ersten Pâda die Senkung zwischen den beiden letzten Hebungen; vielleicht

somaḥ punâno' || avyaye 'dhi vâre[1]).

X, 74, 3 dhiyaṃ ca yajñaṃ ca sâdhantaḥ.

Das Lied ist metrisch recht holprig; vielleicht ist in diesem Pâda die Cäsur vernachlässigt ebenso wie in Vers 1:

dhiyâ vâ yajñair vâ rodasîoḥ.

Hier ergiebt sich, wenn man dem Stimmton des Nasals in yajñaiḥ die Geltung einer Sylbe einräumt, die richtige Sylbenzahl. Ebenso wird wohl, in genauer Parallelität mit Vers 1,

---

[1]) Vergl. die häufige Wendung adhi sâno' avye (avyaye); IX, 86, 3; 91, 1 etc.

Vers 3 aufzufassen sein, dem dann nur die Senkung der drittletzten Sylbe fehlt; also vielleicht:

dhiyaṃ ca yajⁿnaṃ ca sâdhayantaḥ[1]).

X, 93, 14 ye yuktvâya || pañca ṣatâmayu.

Die Unsicherheit des Sinnes erlaubt es nicht, die naheliegende Aenderung von ṣatâsmayu in ṣatâni asmayu (vergl. die ähnlichen Fälle bei Lanman 348) anders als unter allem Vorbehalt vorzuschlagen.

X, 129, 7 iyaṃ visṛishṭir || yata' âbabhûva
yadi vâ dadhe || yadi vâ na.

Dass die fehlende Hebung und Senkung im Ausgang des zweiten Pâda durch Conjectur herzustellen ist, halte ich für sehr wahrscheinlich. Die Vermuthung Grassmann's yadi vâ dadhe na ergiebt eine im Ṛigveda nicht vorkommende Wortstellung; eher könnte man an yadi vâ na dadhe denken, wogegen die Kürze der vorletzten Sylbe keinen entscheidenden Einwand ergiebt (vergl. I, 103, 4 yad dha sûnuḥ || ṣravase nâma dadhe; IX, 107, 10).

Ueber die Grenze zweier Pâdas scheint die Lücke hinüberzureichen in den Worten der Yamî an Yama

X, 10, 13 bato batâsi || yama naiva
te mano || hṛidayaṃ câvidâma[2]).

Dass die erste Zeile ausging naiva te manaḥ ist wenig wahrscheinlich. Zwar ist der Jagatîschluss nicht undenkbar, aber was man zu erwarten hat, ist doch Trishṭubh; nur einmal unter den 56 Pâdas des Liedes findet sich eine Jagatîreihe (14ᶜ). Ausserdem würde dann manaḥ von hṛidayaṃ ca durch die anzunehmende Lücke getrennt werden, was sich wenig empfiehlt. Lassen wir also te mano bei der zweiten

[1]) Vergl. I, 94, 3. 4; II, 3, 8.
[2]) Vergl. Bollensen, ZDMG. XLI, 500 fg.

Zeile, so fällt allem Anschein nach naiva zur ersten; im zweiten Pâda würden diese Worte eine Sylbe zu viel und Kürze der vierten Sylbe (bei der Cäsur nach der fünften) ergeben; naiva aber hat eben die hinter yama in der ersten Zeile zu erwartende Prosodie. Also bleibt zwischen naiva und te eine Lücke von zwei Sylben (-⏑̄) im ersten und einer Sylbe (⏑̄) im zweiten Pâda. Für den zweiten Pâda ergiebt sich von selbst die Ergänzung na; im ersten scheint gesagt zu sein: du bist ein Wicht, und nicht bist du das und das. Welches Wort dastand, ist natürlich nicht auszumachen.

Die Tilgung eines Wortes, die vielleicht auch für manchen der oben angeführten überzähligen Pâdas vorzunehmen wäre, wird als das richtige Auskunftsmittel zur Herstellung des Metrums an Stellen wie den beiden folgenden schwerlich angefochten werden:

III, 59, 2 na hanyate || na jîyate tuotaḥ
nainam aṃho' aṣnoti || antito na dûrât,

wo offenbar, wie X, 39, 11, zu lesen ist:

nâṃho' aṣnoti [1]).

Sodann, wie längst gesehen worden ist

X, 78, 8 subhâgân [no] devâḥ || kriṇutâ suratnân
asmân stotrîn || maruto vâvṛidhânâḥ.

Abarten der Trishṭubh- und Jagatî-Reihe.

Wir wenden uns von den zerstreuten Irregularitäten der Trishṭubh- und Jagatî-Reihen zu den wenigen Fällen, in welchen die individuelle Erfindung einzelner Dichter Umbildungen mit dem Normaltypus vorgenommen und die geschaffenen Typen mit grösserer oder geringerer Consequenz in einem Gedicht durchgeführt hat.

[1]) Stammt das enam aus I, 94, 2?

Unter den Fällen dieser Art liegt wohl der klarste in dem Liede II, 11 vor [1]). In den 84 Pâdas desselben stellt sich mit hinreichender Sicherheit die folgende Regel heraus, von welcher nur an verhältnissmässig wenigen Stellen abgewichen wird. Auf die Cäsur, welche bei weitem häufiger hinter der vierten als hinter der fünften Sylbe steht, folgen drei Trochäen – ◡ – ◡ – ⏓. Bei viersylbigem Verseingang bleibt also die Zeile um eine Sylbe hinter der normalen Trishṭubh-Zeile zurück, bei fünfsylbigem Eingang stellt sie genau eine solche dar, nur dass die erste Sylbe nach der Cäsur, wie das sonst zwar zulässig, aber bei weitem das Ungebräuchlichere ist, eine Länge bildet.

Beispiele von Pâdas mit viersylbigem Eingang sind:

ṣrudhî havam || indra mâ rishaṇyaḥ
ni parvataḥ || sâdi aprayuchan
asme rayiṃ || râsi vîravantam
ukthebhir vâ || sumnam àvivâsân
ni arbudaṃ || vâvṛidhâno' astaḥ
avartayat || sûrio na cakram
bhinad valam || indro' aṅgirasvân
sajoshaso || ye ca mandasânâḥ.

Beispiele für den fünfsylbigen Eingang:

uktheshu in nu || ṣûra yeshu câkan
ṣubhras tvam indra || vâvṛidhâno' asme
uta stavâma || nûtanâ kṛitâni.

Manche unter den Pâdas der ersten Gruppe würden wir, wenn sie in einem andern Hymnus ständen, als normale Trishṭubh-Reihen erklären, deren fehlende Sylbe durch Zählung der Svarabhakti als voller Sylbe (so im ersten und

[1]) Dasselbe wird, wie durch sein Metrum, so auch durch seinen Wortschatz als unter den umgebenden Liedern eine Sonderstellung einnehmend characterisirt.

siebenten Beispiel) oder durch zweisylbige Messung eines Vocals (so im zweiten, dritten, sechsten Beispiel) zu gewinnen ist; in diesem Sûkta aber geht die Unstatthaftigkeit jener Auskunftsmittel aus der im Uebrigen herrschenden metrischen Gestalt klar hervor [1]). Immerhin ist es nicht unwahrscheinlich, dass Fälle der Svarabhakti und der zweisylbigen Messung den Dichter dieses Liedes zu der Erfindung seines Typus angeregt haben mögen: hatte er eine reguläre Trishṭubh-Reihe vor sich mit dreisylbigem indra oder pâti nach der Cäsur, und fasste er diese Worte, wie sie es ja in der That überwiegend häufig sind, als zweisylbig auf, so war damit sein neuer Typus mit der einen fehlenden Sylbe und der Länge nach der Cäsur gefunden. Uebertrug er dann diesen Typus auf die Reihe mit fünfsylbigem Eingang, so ergaben sich Pâdas von der normalen Trishṭubh-Länge wie die oben angeführten

uta stavâma || nûtanâ kṛitâni, etc.,

bei welchen die dem sonstigen Gebrauch so merklich zuwiderlaufende Bevorzugung der Länge nach der Cäsur sich schwer anders erklären lassen wird, als aus dem Bestreben, der zweiten Hälfte der Zeile dieselbe Gestalt zu geben, welche wir eben für die Zeile mit viersylbigem Eingang zu construiren versucht haben. Man sieht leicht, wie bei diesem Metrum das Verhältniss der beiden Hauptformen der Zeile, je nachdem ihr Eingang viersylbig oder fünfsylbig ist, ein völlig anderes wird, als bei der

1) Man wird nicht den Versuch machen wollen, auf den angedeuteten Wegen überhaupt die ganze Abweichung des in II, 11 herrschenden Typus von dem normalen wegzuerklären. Erstens bleiben Fälle genug übrig, in welchen die fehlende Sylbe durch keine Svarabhakti oder zweisylbige Messung zu gewinnen ist. Sodann, wenn das Fehlen der einen Sylbe nur scheinbar ist, woher käme die unerhörte Anhäufung von Worten, die alle eben den Schein des Mangels einer Sylbe ergeben? Und woher kommt im Fall des fünfsylbigen Verseinganges die lange Sylbe nach der Cäsur?

regulären Trishṭubh. Dort kommt der ganzen Zeile stets dieselbe Sylbenzahl zu; die Sylbe, welche der erste Theil mehr oder weniger hat, hat der zweite Theil entsprechend weniger oder mehr. Hier dagegen ist die Gestalt des zweiten Theils eine constante, und der Wechsel der Sylbenzahl des ersten Theils bewirkt, dass die ganze Reihe bald zehnsylbig, bald elfsylbig ausfällt. Characteristisch für diesen festen Character des zweiten und für den wandelbaren Character des ersten Theils sind Fälle wie die folgenden, in welchen jedesmal mit nahezu demselben zweiten Theil einmal ein viersylbiger, einmal ein fünfsylbiger Eingang verbunden wird:

9 kanikradato || vṛishṇo' asya vajrât
10 aroravîd || vṛishṇo' asya vajraḥ. —
3 tubhyed etâ || yâsu mandasânaḥ
14 sajoshaso || ye ca mandasânâḥ
15 viantu in nu || yeshu mandasânaḥ.

Die Abweichungen von der beschriebenen Gestalt der zehnsylbig-elfsylbigen Reihe des Liedes II, 11 sind in keiner Weise gewichtig genug, um die Auffassung des herrschenden Typus als eines solchen in Frage zu stellen. Hier und da erscheint statt des ersten Trochäus nach der Cäsur ein Spondeus (so Vers 1[c], 2[c], 4[a] etc.), oder seltener ein Pyrrhichius (10[d], 12[b], 21[d] [1]). Einmal fehlt die Cäsur an der zu erwartenden Stelle (17[d]). Zuweilen dringt, wie dies Niemanden befremden wird, zwischen die verkürzten Trishṭubh-Pâdas ein regulärer Trishṭubh-Pada ein (1[d], 2[b], 5[a] etc.). Es bleiben schliesslich wenige zerstreute Anstösse übrig, die uns

---

[1]) In den beiden letzten Fällen, wo die Cäsur nach der fünften steht, ergiebt sich der Typus ⏓ – ⏑̱ – ⏑̱ || ⏑ ⏑ – ⏑ – ⏑̱: wohl die häufigste Form der regulären Trishṭubh, die hier als seltene Abweichung erscheint. Vers 21[d] übrigens verdient insofern nicht mitgerechnet zu werden, als es der stehende Refrain der Gṛitsamada-Hymnen ist.

vor die gewöhnliche Alternative, Textverderbniss oder metrische Anomalie, stellen, aber über das Wesen des in dem Sûkta herrschenden metrischen Typus uns nichts Neues lehren [1]).

Dem Hymnus II, 11 schliessen wir am Passendsten I, 61 an. Die meisten Pâdas sind regelmässige Trishṭubh-Zeilen (so z. B. alle vier Pàdas in Vers 2. 7. 9. 16); dazwischen finden sich zahlreiche Zeilen, in welchen nach viersylbigem Verseingang der auf die Cäsur folgende Theil die Gestalt hat –⏓–⏑–⏓, also die in der Regel auf die Cäsur folgenden beiden Kürzen, ähnlich wie in II, 11, durch eine Länge ersetzt sind: eine Eigenthümlichkeit, mit der sich häufig die Vernachlässigung der Cäsur verbindet. Als Beispiele führe ich an:

indrâya brah- || mâṇi râtatamâ
bharàmi âṅ- || gûsham âsiena
asmâ' id u || stomaṃ saṃ hinomi
asmâ' id u || tvashṭâ takshad vajram
giraṣ ca gir- || vâhase suvṛikti
Turvîtaye || gâdhaṃ turvaṇiḥ kaḥ [2]).

---

[1]) Am Schluss der Zeile fehlt eine Sylbe in Vers 3:

uktheshu in nu || ṣûra yeshu câkan
stomeshu indra || rudriyeshu ca.

Vielleicht ist ca in câkan zu ändern. — In Vers 6[a] ist entweder indra zu tilgen oder die Setzung von vier Trochäen statt drei anzunehmen. — In Vers 7[d] scheint eine Sylbe vor der Cäsur ausgefallen, ebenso 15[c], wenn nicht das â von asmân zweisylbig zu messen ist.

[2]) Einigemal liesse sich an und für sich an zweisylbige Messung der auf Cäsur folgenden Länge denken, wodurch die fehlende Sylbe beschafft werden würde: aber einerseits wären auf diese Weise bei Weitem nicht alle in Betracht kommenden Fälle erklärbar, andrerseits bliebe die grosse Zahl und das regelmässige Auftreten jener zweisylbigen Messungen ein befremdendes, schwer zu beseitigendes Factum.

Zweimal mit kurzer vierter Sylbe nach der Cäsur:

vṛitrasya cid ‖ vidad yena marma
gor na parva ‖ vi radâ tiraṣcâ [1]).

In einer Richtung, die von den eben besprochenen Singularitäten etwas weiter sich entfernt, liegt die metrische Eigenthümlichkeit zweier Abschnitte: X, 46 und VI, 44, 7-9, eines Tṛica, der sich als selbständigen Text zugleich durch die eben hier in Rede stehende Form des Metrums wie auch durch die anderweitige Analyse der in VI, 44 zu einer nur scheinbaren Einheit zusammengeflossenen Texte zu erkennen giebt.

Wir berührten bereits oben (S. 73) die Erscheinung, dass die Virâj-Zeile aus 2×5 Sylben und die Trishṭubh-Zeile aus $5 + 6$ Sylben gelegentlich in einander übergehen: die consequente Vermischung dieser beiden Typen ist es, die dem Metrum der bezeichneten beiden Abschnitte ihren Character giebt. Einige Verse von X, 46 zeigen das reine Trishṭubh-Metrum (3. 4. 8—10); in den übrigen vermischen sich unzweifelhafte Trishṭubh-Pâdas — meist, wie das unter diesen Umständen erklärlich ist, mit der Cäsur nach der fünften Sylbe —, unzweifelhafte Virâj-Zeilen [2]), und endlich Pâdas, welche dem einen oder dem andern Typus zugezählt werden können, je nachdem der Vocal der siebenten Sylbe einsylbig oder zweisylbig gemessen wird. Beispiele für diese drei Kategorien sind:

---

[1]) Die erste dieser Stellen fällt fort, wenn man avidad liest, die zweite, wenn man gor zweisylbig misst, wie dies nicht unwahrscheinlich ist (s. u.).

[2]) Es sei bemerkt, dass einige der fünfsylbigen Complexe dieses Sûkta — seien es nun Trishṭubh-Eingänge oder Virâj-Füsse — an andern Stellen des Veda wörtlich in der Geltung von Virâj-Füssen wiederkehren; so Vers 2 padair anu gman = I, 65, 2; guhâ catantam = I, 65, 1; Vers 1 apâm upasthe = IX, 109, 13.

I yantâ vasûni || vidhate tanûpâḥ
guhâ catantam || uṣijo namobhiḥ.
II dadhir yo dhâyi || sa te vayâṃsi
paṣuṃ na nashṭam || padair anu gman
ni pastiâsu || trita stabhûyan.
III nṛishadvâ sîdad || apâm upasthe
mûrâ' amûram || purâṃ darmâṇam.

Aehnliches gilt von dem bezeichneten Abschnitt des sechsten Maṇḍala [1]), in welchem noch die häufige Vernachlässigung der Cäsur zwischen den beiden Virâj-Hälften (s. u. S. 97) bemerkenswerth ist.

Gingen die bisher besprochenen metrischen Abarten von der Trishṭubh aus, so haben wir zuletzt noch eine solche zu verzeichnen, welche an die Jagatî anknüpft. Dieselbe tritt, mit normalen Jagatî-Pâdas vielfach untermischt und also vermuthlich mit diesen als äquivalent aufgefasst, in den beiden Hymnen X, 77. 78 [2]) auf. Offenbar haben wir es hier mit einer nicht zu vollkommen fester Form durchgedrungenen metrischen Conception eines einzelnen Dichters zu thun [3]); von dem Ausgangspunct ihrer Entwicklung an hat dieselbe durch verschiedene Stufen sich hindurchbewegt, und Pâdas, welche diese Stufen repräsentiren, sind durch einander gemengt. Im Einzelnen wird die Schwierigkeit der Auffassung durch mancherlei Freiheiten in der Handhabung der metrischen Form vermehrt, so dass für Erklärungsversuche nur hypothetische Geltung in Anspruch genommen werden kann.

---

1) Vergl. Kühnau 231 fg.

2) Vergl. M. Müller, Translation, Pref. CIV; Benfey, Quantitätsverschiedenheiten II, 38; Kühnau 225 fgg.

3) Man beachte, dass, wie das Anordnungsgesetz des zehnten Maṇḍala zeigt, die Lieder 77. 78 eine zusammengehörige, vom Vorangehenden wie dem Folgenden getrennte Dyade bilden.

Dass das Element des allgemein gangbaren metrischen Besitzes, an welches die Erfindung der neuen Form anknüpft, die Jagatî ist, deutet schon das häufige Erscheinen reiner Jagatîreihen neben der in Rede stehenden Varietät zur Genüge an. Diese letztere kommt auch mit der Jagatî nicht allein im Eingang — wo ja alle vedischen Metra mehr oder minder identisch sind —, sondern auch im Ausgang des Pâda überein. In der Mitte aber sind mit dem Jagatîtypus Veränderungen vorgenommen, deren erste Stufe mir in folgenden Pâdas vorzuliegen scheint:

77, 1 sumârutaṃ na || brahmâṇam arhase
4 prayasvanto na || satrâca' â gata
78, 5 aṣvâso na ye || jyeshṭhâsa' âṣavaḥ.

Hier sind in der Jagatîform mit der Cäsur nach der fünften Sylbe die beiden nach der Cäsur folgenden Kürzen durch eine Länge ersetzt: eine Anerkennung der Aequivalenz einer Länge mit zwei Kürzen, die in der Metrik des Ṛigveda eben nur an vereinzelten Puncten zum Ausdruck kommt. Ein neues Motiv tritt in diesen Typus hinein durch eine zweite Cäsur hinter der siebenten Sylbe; dieselbe findet sich so häufig, dass ein blosser Zufall unwahrscheinlich ist. Ausserdem fällt es auf, dass die fünfte Sylbe, welche in der zu Grunde liegenden Jagatîform und in den eben angeführten drei Pâdas anceps ist, in den Pâdas mit der neuen Cäsur nahezu stehend kurz erscheint: es ergiebt sich also das Schema:

⏓ – ⏓ – ⏑ || – – || ⏑ – ⏑ ⏓.

Vielleicht ist die Kürze der fünften Sylbe nur die zufällige Folge davon, dass in beiden Liedern an der betreffenden Stelle besonders häufig das Wort na erscheint; vielleicht aber äussert sich auch in jener Kürze das Bestreben, eine ununterbrochene Reihe von Jamben bis zur zweiten Cäsur

durchzuführen. Man hat den Eindruck, als könnte dem Schöpfer dieses Metrums eine Verbindung zweier jambischer Reihen etwa in der folgenden Form vorgeschwebt haben:

⏓ –́ ⏓ –́ ⏑ –́ ⏓ || ⏑ –́ ⏑ ⏓́,

aber als hätte er seine Intention nicht rein verwirklicht, sondern hätte, noch halb abhängig vom Jagatî-Typus, an welchen er anknüpfte, zwei Züge dieses Typus, deren Erscheinen in dem neuen Metrum befremdet, in dasselbe hinübergenommen: die Cäsur nach der fünften[1]) und die Länge der siebenten Sylbe[2]).

Beispiele der so entstandenen Pâdaform sind:

abhraprusho na || vâcâ || prushâ vasu
ṣriye maryâso' || añjîn̄r || akṛiṇvata
divas putrâsa' || etâ || na yetire
pâjasvanto na || vîrâḥ || panasyavaḥ
devâvio na || yajñaiḥ || suapnasaḥ
agnînâṃ[3]) na || jihvâ || virokiṇaḥ
abhisvartâro' || arkaṃ || na sushṭubhaḥ.

Ungenauigkeiten, die, wie natürlich, gerade in der Durchführung, bezw. der Ueberlieferung eines solchen neu versuchten Typus besonders reichlich hervortreten, finden sich z. B. in 78, 1[ac]:

viprâso na || manmabhiḥ suâdhiaḥ
râjâno na || citrâḥ || susaṃdṛiṣaḥ.

---

[1]) Dieselbe ist in der That in 77, 3[a] aufgegeben, wenn dort nicht pṛithiviâ zu lesen und die gewöhnliche Jagatîform anzunehmen ist.

[2]) Was die Stellung der Icten anlangt, so wird man für die der Jagatî zunächst stehende Form sich zu dem Ansatz neigen ⏓ –́ ⏓ –́ ⏓ || – –́ ⏑ –́ ⏑ ⏓́. Sodann müsste aber, wenn unsre Annahme des durchgeführten jambischen Rhythmus der ersten sieben Sylben richtig ist, die sechste Sylbe, hervorgehoben durch die Kürze der fünften, zu einer Hebung gemacht worden sein.

[3]) Mit zweisylbigem â.

Für den zweiten Pâda schlage ich die Lesung râjâno na ye c. s. vor[1]), für den ersten entweder auch die Einsetzung von ye oder die zweisylbige Lesung des â in viprâso, so dass hier die gewöhnliche Jagatîform entsteht. — In Pâdas der Form mit den zwei Cäsuren haben wir Kürze der sechsten Sylbe in 77, 4^{ab}, Kürze der siebenten in 78, 6^{d} (es ist yâman zu lesen statt des durch die spätere Sandhitheorie hervorgerufenen yâmann). — Den Pâda 77, 5^{a} wird es das Einfachste sein mit dreisylbiger Lesung von dhûrshu als Jagatî aufzufassen.

III.

Der fünfsylbige Pâda und das Metrum Dvipadâ Virâj[2]).

Die vorherrschende Form des fünfsylbigen Pâda ist ⏓ - ⏑ - ⏓, unzweifelhaft mit dem Ictus auf der zweiten und der vierten, vielleicht auch — was zu entscheiden kaum möglich sein wird — auf der fünften Sylbe. Neben der Kürze an dritter Stelle, welche die beiden ictustragenden Längen, zwischen denen sie steht, scharf hervortreten lässt, findet sich die Länge: wesentlich seltener als die Kürze, aber doch immerhin bei weitem häufiger, als im Ausgang der vorher besprochenen metrischen Reihen Längen statt der Kürzen auftreten. Ziemlich selten aber erscheint an der zweiten, noch seltener an der vierten Stelle des fünfsylbigen Pâda eine Kürze.

Wir theilen folgende Zählungen mit:

---

[1]) Vergl. 78, 2 agnir na ye, 3 vâtâso na ye u. s. w.

[2]) Vergl. Kühnau 287 fgg.

Metrum	I, 65. 66	VII, 34, 1-21	IX, 109, 1-21	Summe
– – ⏑ – ⏓	31	26	29	86
⏑ – ⏑ – ⏓	33	38	30	101
⏑ – – – ⏓	6	8	9	23
– – – – ⏓	9	3	11	23
⏑ ⏑ ⏑ – ⏓	1	3	—	4
– ⏑ ⏑ – ⏓	—	2	—	2
⏑ ⏑ – – ⏓	—	2	—	2
– ⏑ – – ⏓	—	—	1	1
⏑ ⏑ – ⏑ ⏓	—	—	2	2
– ⏑ – ⏑ ⏓	—	—	1	1
⏑ – – ⏑ ⏓	—	—	1	1

Als Vers muss offenbar die Verbindung von vier, nicht von zweimal vier Pâdas der beschriebenen Art angesehen werden [1]). Am sichtbarsten entscheidet hierfür das Lied IX, 109: das Fortlaufen und Abbrechen des Gedankenzusammenhangs und damit übereinstimmend die Aushebungen im Sâmaveda [2]) führen hier auf Tṛicatheilungen, bei welchen sich als Verseinheit die Zahl von vier fünfsylbigen Pâdas herausstellt [3]). In diesem, und nicht etwa in dem doppelten Umfang sind denn auch die betreffenden Verse in die Sammlung

[1]) Die indische Tradition schwankt über diesen Punct. Siehe Ṛik-Prâtiçâkhya 847. 855. 1001 mit M. Müller's Anmerkungen; Ind. Studien VIII, 49 fg. etc.

[2]) Das erste Ârcika des Sv. hat als Yonis die Verse IX, 109, 1. 4. 7. 10. 13, also jedesmal den ersten von je 3 Versen; das zweite Ârcika enthält die Tṛicas 1-3; 4-6; 10-12; 16-18.

[3]) Es sei noch auf folgenden Umstand hingewiesen. Bekannt ist das häufige Erscheinen zweier Parallelhymnen mit demselben Schlussvers und derselben Verszahl. Zwei solche Hymnen sind offenbar VII, 34 und 56; dass beide übereinstimmend 25 Verse haben, ist sicher nicht zufällig. Nun bestehen diese Lieder theils aus Dvipadâs, theils aus Trishṭubh; da aber Lied 34 mehr Verse der ersten, Lied 56 mehr der zweiten Art hat, so würde sich für beide eine verschiedene Gesammtverszahl ergeben, wenn man nicht mit der Ueberlieferung 20, sondern 40 Sylben als einen Dvipadâvers rechnete.

der Sâman-Yonis (Sâmaveda I), die ihrem Princip nach lauter einzelne Verse enthält, aufgenommen worden.

Die Abgrenzung der Pâdas — oder wenigstens der Pâdas I und II resp. III und IV, welche offenbar zu zweien innerhalb des Verses untergeordnetere Einheiten bilden — ist weniger scharf als bei den übrigen vedischen Versen: während sonst die Regel, dass das Pâdaende ein Wortende sein muss, im Ṛigveda keine Ausnahmen hat, fällt bei diesem Metrum die Pâdagrenze nach I und III an drei Stellen — bei der Seltenheit des Versmaasses eine nicht unerhebliche Zahl — in ein Wort hinein und stellt sich so auf eine Linie vielmehr mit der Cäsur der Trishṭubh oder Jagatî, die auch gelegentlich vernachlässigt wird, als mit dem Pâdaende jener Metra. Die Stellen sind [1]):

I, 68, 2	bhuvad devo devânâm mahitvâ [2])
70, 10	vi tvâ naraḥ purutrâ saparyan
VII, 34, 17	mâ no' ahir budhnio rishe dhât.

Schon oben (S. 73) wurde auf die Aehnlichkeit der elfsylbigen Trishṭubhreihe (zunächst derjenigen, welche die Cäsur nach der fünften hat) mit der Verbindung zweier fünfsylbiger Reihen hingewiesen. Wie wir daher in Trishṭubh-Liedern nicht selten die erstere durch die letztere vertreten finden (a. a. O.; vergl. auch S. 91), begegnet auch umgekehrt in Virâj-Liedern mehrere Male ein Trishṭubh-Pâda als Ersatz für zwei fünfsylbige Reihen: I, 69, 8; 70, 4. 10. In den beiden langen Virâj-Liedern des siebenten Buches findet, nachdem eine Reihe reiner Virâj-Verse vorangegangen ist, ein Uebergang von Virâj zu Trishṭubh im Innern des Verses statt

[1]) Vergl. in Bezug auf Ṛv. VI, 44, 7 fg. noch oben S. 92.

[2]) Die Umstellung devo devânâm (Bollensen) läge nahe, muss aber auf Grund der beiden andern Stellen als überflüssig abgewiesen werden.

(VII, 34, 21; 56, 10), und es folgen dann jedesmal bis zum Schluss des Liedes reine Trishṭubh-Verse [1]).

Durch diese Neigung zu Verbindungen von Trishṭubh und Virâj hat sich die vedische Verstechnik in einem Liede des Ṛigveda zur Schöpfung eines eignen Metrums aus diesen beiden Elementen führen lassen: in IV, 10, welches aus Versen von drei [2]) fünfsylbigen Pâdas und einer Trishṭubh-Reihe gebildet ist [3]):

agne tam adya
aṣvaṃ na stomaiḥ
kratuṃ na bhadraṃ
hṛidispṛiṣam || ṛidhiâmâ ta' ohaiḥ [4]).

IV.
Combinationen verschiedenartiger Pâdas innerhalb desselben Verses.

1. Gâyatrî- und Jagatî-Pâdas.

Bildungen von Versen aus verschiedenartigen Pâdas kommen — abgesehen von vereinzelten Ausnahmefällen, von Anomalien ohne typische Geltung und von den Combinationen der selbständig nicht auftretenden viersylbigen Pâdas — nur als Verbindungen von Gâyatrî- und Jagatî-Pâdas vor. Dies ist auch sehr erklärlich. Denn was die Jagatî- und Trishṭubh-Reihe anlangt, so bewirkte die fast bis zur Identität gehende

---

1) Hier mag auch IX, 109, 22 erwähnt werden: ein Schlussvers nach Virâjversen, gebildet aus einem Jagatî- und einem Gâyatrî-Pâda.

2) In Vers 5 sind es vier solche Pâdas.

3) Vergl. Max Müller, Rigv. translation, pref. p. CVI; Kühnau 288 fgg.

4) Das Avasâna steht im überlieferten Text hinter statt vor hṛidispṛiṣam. Ein ähnlicher Fehler findet sich Vers 7.

Aehnlichkeit derselben zwar einerseits, dass sie häufig nachlässiger Weise mit einander vertauscht wurden: eben deshalb aber konnte andrerseits ihre absichtliche, contrastirende Verwendung innerhalb desselben Verses nicht als wirkungsvoll empfunden werden. Ebenso wenig eigneten sich Trishṭubh- und Gâyatrî-Pâdas zur Verbindung: der Ausgang der ersteren auf die Senkung, der letzteren auf die Hebung brachte eine Verschiedenheit ihres Characters mit sich, welche ihrer Verbindung innerhalb des eine gewisse rhythmische Einheitlichkeit verlangenden Rahmens einer Ṛic offenbar im Wege stehen musste [1]. Nur zwischen dem Jagatî- und Gâyatrî-Pâda war zugleich ein fühlbarer Contrast vorhanden und daneben in der Uebereinstimmung des Rhythmus, in welchen beide Reihen ausgehen, gewissermaassen die Auflösung dieses Contrastes gegeben. So haben sich hier in grosser Mannichfaltigkeit feste, zum Theil recht häufig gebrauchte Verbindungsformen entwickelt. Es tritt bei ihnen, wie begreiflich, als Ausgangspunct des Ganzen in der Regel die auch in der Zahl der ihr zugehörigen Pâdas meistens überwiegende Gâyatrîreihe auf. Die Jagatî-Reihe folgt dann, indem sie anhebt wie jene, aber um sich zu einem bewegteren Tonfall zu steigern. Die in ihrem Ausgang gegebene Rückkehr zum Rhythmus der Gâyatrî kann als das den Abschluss des Ganzen ausmachende Zurücklenken zum Anfangspunct angesehen werden (Ushṇih); es kann indessen dieses Zurücklenken (wie vornehmlich bei der Bṛihatî) noch deutlicher marquirt werden, indem hinter den Jagatî-Pâda wieder eine Gâyatrî-Reihe tritt. Vielfach hat dieselbe mit der vorangehenden zwölfsylbigen Reihe das Schlusswort oder mehrere Schlussworte gemein: eine Art Reim, welcher die Uebereinstimmung zwischen dem

[1] Vergl. meine Ausführungen ZDMG. XXXVIII, 479.

Jagatî-Ausgang und dem Gâyatrî-Ausgang mit doppeltem Nachdruck hervorhebt, und der, wie man sieht, bei der Verbindung eines dieser Elemente mit Trishṭubh-Reihen undenkbar wäre.

Als die beiden Hauptformen derjenigen aus achtsylbigen und zwölfsylbigen Reihen combinirten Verse, die nicht allein in distichischer Verbindung heimisch sind, treten die Ushṇih und die Bṛihatî hervor. Bezeichnen wir den Gâyatrî-Pâda mit a, den Jagatî-Pâda mit b, und Pâdas, welche mit dem vorangehenden in der eben beschriebenen reimartigen Verbindung stehen, mit einem vorgesetzten *, so ist die Ushṇih = aab [1]), die Bṛihatî = aaba. Seltener und offenbar auf einen bestimmten Verfasser oder Kreis von Verfassern beschränkt ist die Atyashṭi = bb*a, aa, b*a (I, 127 fgg.; IX, 111) [2]), welcher, bei demselben Verfasserkreise sich findend, die Atiṣakvarî (aa*a, aa, b*a) an die Seite zu stellen ist (I, 137).

Es folgen einige Formen, die meist nur in einem Sûkta des Ṛigveda erscheinen, in diesem aber vollständig oder nahezu vollständig durchgeführt sind [3]):

---

[1]) Wir sehen hier von der unten zu erörternden zweiten Form der Ushṇih ab, die aus lauter Gâyatrî-Reihen und einer viersylbigen Hinzufügung besteht.

[2]) Dass hier wie überall gelegentlich ein Trishṭubh-Pâda statt der Jagatî erscheint, versteht sich von selbst; ebenso dass die reimartige Responsion bisweilen ungenau ist (I, 127, 1 am Ende; 129, 5 Ende u. s. w.) oder ganz fehlt (I, 127, 11 am Ende). Auch einzelne andre Abnormitäten in dem Bau dieser langen und complicirten Strophe sind derartig, dass an Fehler der Ueberlieferung zu denken kein Grund, zum Theil auch keine Möglichkeit ist: so das Eintreten von b statt des Mittelstücks aa I, 135, 7. 8; die Vertretung des normalen Schlusses b*a durch ba*a I, 127, 6, durch a*a I, 129, 8; der Anfang ba*a (statt bb*a) I, 129, 9. Bedenklicher ist das Fehlen der drei ersten Pâdas I, 139, 5, offenbar auf Corruptel zurückzuführen der schon oben (S. 39) besprochene unregelmässige Ausgang von I, 129, 11.

[3]) Unten werden einige weitere Typen hinzugefügt werden, welche ausser den Elementen a und b auch viersylbige Pâdas enthalten.

ba VIII, 29 [1]).

bab IX, 110, 1-3.

bbaa X, 93, 5-12 [2]); vergl. X, 18, 11; 132, 2. 6 [3]).

bbba VIII, 35.

bbbaa V, 87 (Vers 1 wohl eher bbaba).

Es kommt zu den hier aufgeführten Formen eine grosse Menge vereinzelter Combinationen der Elemente a und b hinzu, wie sie die frei schaltende Erfindung der Lieddichter hervorbrachte, oft um sie nie wieder, ausser in dem einen Verse, für welchen sie sich zufällig dargeboten hatten, zu wiederholen. Besonders die Dânastuti-Abschnitte, am wenigsten hieratischer Strenge der Form unterworfen, sind an derartigen Versen recht reich; bei ihnen wie an den übrigen analogen Stellen — meistens in einzelnen Hymnen, welche die specielle Heimath solcher freien Bildungen sind — wird sich die Kritik vor Versuchen, die regelmässig gebrauchten Formen herzustellen, hüten müssen. Bisweilen handelt es sich übrigens genau genommen wohl nicht um eine in der Schöpfung ungewöhnlicher Combinationen sich ergehende Intention der Dichter, sondern es passirte ihnen, dass, während sie eine Reihe von Gâyatrî- oder Anushṭubhversen bauten, irgend ein einzelner Pâda als Jagatî-Pâda zu Stande kam. So finden sich in sonst regelmässigen Gâyatrî-Liedern Verse wie die folgenden:

---

1) Doch sollten wir die 10 Verse dieses Liedes wahrscheinlich vielmehr zu 5 Versen von der Form baba zusammenlegen; vergl. den Abschnitt über die Saṃhitâordnung.

2) Nur Vers 9 zeigt in seiner überlieferten Gestalt das Aussehen baaaa; Aenderungen scheinen aber unentbehrlich, welche wahrscheinlich zu der Form bbaa hinzuführen haben werden. — Vor und hinter den Versen von der Form bbaa finden sich in demselben Hymnus andre Bildungen, insonderheit Verse aus zwei Trishṭubh- und zwei Gâyatrî-Pâdas.

3) Auch X, 132, 1 scheint dieser Typus herzustellen. Erweitert liegt er in Vers 7 vor: bbaa*a.

VIII, 28, 4 yathâ vaṣanti || devâs tathed asat
tad eshâṃ nakir â minat
arâvâ cana martiaḥ.

IX, 60, 3 ati vârân || pavamâno' asishyadat
kalaṣâñ abhi dhâvati
indrasya hârdi âviṣan.

Schwerlich wäre es gerechtfertigt, durch Tilgung von tathed asat den ersten Vers, durch die von pavamâno den zweiten in eine regelmässige Gâyatrî zu verwandeln; die Anomalie, die hier vorliegt, ist häufig genug [1]) und begreiflich genug, um sich als solche zu behaupten.

Im Einzelnen haben wir aufzuführen:

I, 23, 19; VIII, 28, 4; 98, 9 [2]); IX, 60, 3 baa. — X, 158, 2 aab? — I, 175, 1 abaa (offenbar für aaaa, welches in den folgenden vier Versen vorliegt) [3]). — I, 187, 11 aba*a? — X, 170, 4 aabb. — X, 22, 3. 11 baaa [4]). — X, 150, 4. 5 bbb*a. — I, 105, 8 aabaa (für aaaaa). — VIII, 35, 23 baaaa (desgleichen). — VI, 15, 3 bbbb*a [5]). — X, 140 [6]): Vers 1. 2 abba; 3-5 baba [7]); 6 bbba. — IV, 1, 1-3: bb*abb*b;

[1]) Vergl. die analogen Fälle von Vermischungen von Trishṭubh und Gâyatrî unten S. 117.

[2]) Vergl. unten S. 114.

[3]) Aehnlich IX, 98, 11 aaba (Bṛihatî) statt einer Anushṭubh.

[4]) Stellvertretend für das in diesem Sûkta herrschende Metrum: ein Trishṭubh-Pâda mit drei folgenden Gâyatrî-Reihen.

[5]) Eine am Ende eines Tṛica auftretende Erweiterung der Jagatî (bbbb).

[6]) Von diesem Sûkta heisst es Taitt. Saṃh. V, 2, 6, 1 samudraṃ vai nâmaitac chandaḥ. Vergl. Ind. Stud. VIII, 108.

[7]) Das Metrum Satobṛihatî, das in regelmässiger Verwendung nur als zweite Hälfte der Pragâtha-Strophe existirt (ZDMG. XXXVIII, 478 A. 3). III, 28, 3 findet sich eine vereinzelte Satobṛihatî, die vielleicht als mit der vorangehenden Trishṭubh eine Strophe bildend aufzufassen ist; V, 56, 3. 7 stehen Satobṛihatîs in regelloser Vertheilung zwischen Bṛihatîs.

bb*ab*a; bb*abab*a [1]. — VIII, 30 aaa; baa; aaba; aaaa. — X, 144 aaa; aab*a; aaa; aab?; abba; baba.

Ferner folgende in Dânastutis vorliegende Formen: VIII, 19, 34-37 aab; baba; baa; aaaaa [2]. — VIII, 46, 21-24: aaaaa; baaaa; aaa; aaaaa. — Ebendaselbst 29-33: aaa; b*a; *aax [3]; aaaa*a; aaa. — VIII, 70, 13-15 aba; aaaa; baa. — X, 93, 14. 15 trishṭ. trishṭ. b(?)a; ba*a*a.

Die Combinationen der achtsylbigen und zwölfsylbigen Reihe, die wir bisher nur als Einzelverse kennen gelernt haben, stellen zugleich ein Gebiet oder genauer das Gebiet dar, auf welchem sich Verbindungen zweier unter einander verschiedener Verse zu Strophen entwickelt haben — Bildungen, die denselben Widerstreit und dieselbe Auflösung des Widerstreits von Gâyatrî- und Jagatî-Rhythmus, wie sie innerhalb der Bṛihatî und Ushṇih auftreten, in weiterem Rahmen, mit mannichfaltigerer Gruppirung der metrischen Massen zur Darstellung bringen [4]. Neben der bereits erwähnten Bṛihatî (aaba) erscheinen als Elemente regelmässig gebrauchter Strophenformen noch die in selbständiger Verwendung nur ausnahmsweise begegnenden Verse Kakubh (aba) und Satobṛihatî (baba); aus ihnen werden zweiversige Strophen so gebildet, dass der erste Vers immer mit a, der zweite mit b anfängt, beide aber mit a aufhören. So

---

[1] Es sei auf die Aehnlichkeit dieser Verse mit der oben (S. 100) besprochenen Atyashṭi hingewiesen.

[2] Vorher (32. 33) steht ein kâkubha pragâtha; vielleicht sind auch diese Verse als zu zweien strophenartig verbunden anzusehen; vergl. Prâtiç. 1010.

[3] x ist ein Pâda von zehn Sylben, eine Gâyatrî-Reihe um einen Jambus vermehrt.

[4] Zum Folgenden vergleiche man meine in der ZDMG. XXXVIII, 476–480 gegebenen Auseinandersetzungen.

entsteht der Kâkubha Pragâtha von der Form aba, baba, und neben ihm mit vollkommener durchgeführtem Gleichgewicht der beiden Verse, so dass jeder derselben vier Pâdas hat, der Bârhata Pragâtha: aaba, baba [1]). Dass innerhalb der umfassenden Einheit dieser Strophen die einzelnen Verse so, wie wir ihre Abgrenzung angedeutet haben, als untergeordnetere Einheiten empfunden wurden, beweist der Bau der Pragâthas an und für sich zur Genüge; dasselbe folgt auch daraus, dass am Ende des ersten Verses die grammatische Construction des Textes einen Abschnitt zu zeigen pflegt, und endlich wird es durch die sogleich zu besprechenden Nebenformen des Pragâtha bestätigt, dass eben an jener Stelle ein vorläufiger Endpunct des metrischen Verlaufes angenommen werden muss.

An die erwähnten beiden Hauptformen des Pragâtha schliessen sich Nebenformen in erheblicher Menge an. Die meisten derselben haben in einigen bestimmten, metrisch besonders buntscheckigen Sûktas wie V, 53, VIII, 10. 46 ihren Sitz, so dass wir sie nicht auf Fehler der Ueberlieferung, sondern auf die Freiheiten, welche einzelne Liedverfasser sich in ausnahmsweisem Umfang gestattet haben, zurückführen können und müssen. Einige andre Formen finden sich unter regelmässige Pragâthas eingemischt, aber weisen eine so begreifliche Anomalie auf und schützen sich durch ihr übereinstimmendes Erscheinen an verschiedenen Stellen der Texte gegenseitig so, dass auch sie der kritischen Beanstandung entzogen sind.

---

[1]) Dass die Pragâthastrophen ursprünglich so vorgetragen wurden, wie sie in der Ueberlieferung aussehen, und dass die Wiederholungen einzelner Pâdas, durch welche sie in drei Bṛihatîs verwandelt wurden, secundär sind, habe ich in der ZDMG. a. a. O. nachzuweisen versucht.

Ich stelle diejenigen Formen voran, die sich als aus den Grundtypen des Pragâtha durch leicht verständliche Erweiterungen hervorgegangen erweisen.

1) Die Erweiterung besteht in einem Pâda von der Form a. Derselbe tritt an das Ende des Schemas und ist mit dem vorangehenden Pâda durch die oben (S. 99) characterisirte reimartige Responsion verbunden: VI, 48, 6. 15[1]. 21. — Ein Erweiterungs-Pâda mit Responsion tritt an das Ende der Bṛihatî, einer ohne dieselbe an das der Satobṛihatî: VI, 48, 7. 8.

2) Die Erweiterung von der Form ba steht hinter der Satobṛihatî; es wird also die Gruppe ba, welche zweimal wiederholt die Satobṛihatî ausmacht, noch ein drittes Mal wiederholt. VII, 32, 1-3; VIII, 19, 25-27; IX, 107, 1-3; 14-16[2].

3) Wie wir oben (S. 101 Anm. 3) neben dem Typus bbaa den Typus bbaa*a, neben dem Atyashṭi-Ausgang b*a die Form ba*a (S. 100 Anm. 2) gefunden haben, so entwickelt sich aus der Erweiterung durch zwei Pâdas ba diejenige durch drei Pâdas ba*a. Pragâthas mit dieser Erweiterung sind VI, 48, 11-13. 16-18[3]; VII, 66, 14-16; VIII, 4, 19-21. Der metrische Character von VII, 66, 16, wie er in diesem Zusammenhang sich mit unzweifelhafter Klarheit herausstellt, zeigt, dass dieser bekannte Vers zu lesen ist, wie er im Ṛigveda überliefert ist:

tac cakshur deva- || hitaṃ ṣukram uccarat
paṣyema ṣaradaḥ ṣatam
jîvema ṣaradaḥ ṣatam —

---

[1]) Hier kommt die Anomalie dazu, dass der zweite Pâda der Satobṛihatî die Form b statt a hat.

[2]) Vergl. ZDMG. a. a. O. 480; Prâtiṣâkhya 1017.

[3]) Auf diesen Pragâtha folgt noch eine Bṛihatî (V. 19), deren Zugehörigkeit zu dem Vorangehenden dahingestellt bleiben muss.

wogegen der in den andern Zweigen der vedischen Textüberlieferung (Vâj. Saṃh., Maitr. Saṃh., Taitt. Âraṇy., Hiraṇy. Gṛihya, Gobhila) gemachte Versuch, durch Einfügung von purastât vor ṣukram den Gâyatrî-Rhythmus durch das Ganze durchzuführen[1]), sich als das Werk eines Interpolators erweist.

4) Ein Anhang von vier Pâdas (bba*a) findet sich in dem Pragâtha VII, 96, 1-3.

5) Die Erweiterung des Pragâtha durch die Hinzufügung einer zweiten Satobṛihatî begegnet nicht bei normalen Pragâthas, wohl aber bei anomalen Strophenformen, von welchen weiter unten die Rede sein wird. —

Den erweiterten Formen des Pragâtha müssen diejenigen angereiht werden, welche im ersten Verse nur das Element a enthalten (in 3- resp. 4facher Wiederholung, als Gâyatrî oder Anushṭubh): so V, 61, 8. 9 (in einer Dànastuti); VIII, 46, 8. 9; 101, 3. 4; 103, 10. 11; ferner mehrfach so, dass nicht die reguläre Satobṛihatî, sondern eine anomale Combination der Elemente a und b an zweiter Stelle steht.

Es bleiben endlich auch hier eine Anzahl vereinzelter Bildungen übrig, Erfindungen des Moments und im Ganzen auf wenige Stellen der Saṃhitâ beschränkt, an denen sie dann in grösseren Massen zu begegnen pflegen. Ein Sûkta, das mir zu den Hauptsitzen solcher Pragâthaformen zu gehören scheint, ist V, 53. Ludwig[2]) rechnet dasselbe zu den Stücken, in welchen Verse aus achtsylbigen und zwölfsylbigen Pâdas gemischt vorkommen »ohne symmetrische strophische (Pragâtha-) Gliederung«; ebenso findet Grassmann in diesem Liede eine Aneinanderreihung solcher Verse »ohne

[1]) Wobei allerdings der erste Pâda es nur auf sieben Sylben bringt (tac cakshur devahitam).

[2]) Bd. III S. 64, vergl. 68.

strenges Gesetz und ohne dass mit Sicherheit Zusammenfügung aus verschiedenen Liedern nachzuweisen wäre«. Das Vorhandensein eines strengen Gesetzes, einer durchgeführten Symmetrie in diesem Sûkta wird auch gewiss Niemand behaupten wollen, aber insofern lässt sich doch in Bezug auf den Bau desselben über den von jenen beiden Forschern geleisteten Verzicht auf die Erkenntniss irgend welcher Ordnung hinauskommen, als eine Gliederung nach meist zweiversigen Strophen durch eine Reihe von Indicien, wie ich glaube, zu erheblicher Wahrscheinlichkeit gebracht werden kann — Strophen, in welchen der Pragâthatypus bei sehr freier und unregelmässiger Handhabung doch einem für diesen Typus und seine Varietäten geschärften Auge mit unverkennbarer Deutlichkeit überall sichtbar wird. Das Schema der Pâdas ist das folgende:

1. 2 (Prâtiṣ. 1020) aba; aaba. — 3. 4 (Prâtiṣ. 1021) aaaa; baa. — 5-7 aba; baba; baba. — 8. 9 aaa; baba. — 10. 11 aba; aba[1]). — 12-14 aaa; baba; baba. — 15. 16 aba; baba.

Ich habe in diesem Schema bereits angedeutet, wo mir die Strophenabschnitte zu liegen scheinen. Der Gedankenzusammenhang des Liedes giebt hier wie so häufig nur einen unvollkommenen Anhalt für deren Aufsuchung[2]); um so bezeichnender sind die Combinationen der Metra. Von den

---

[1]) Das Ende des zweiten Pâda von Vers 11 wäre vielleicht vor, nicht hinter suṣastibhiḥ anzunehmen. Dieser Auffassung nach hätte der Vers die Form aab.

[2]) Ganz belanglos sind die Indicien dieser Art doch nicht. Man beachte, dass Vers 1 und 2 als Frage zusammengehören. In V. 5–7 steht die Vorstellung des Regens, den die Marut bringen, im Vordergrund. 8–9: Kommt, ohne euch hemmen zu lassen. 10. 11 Wiederholungen der Ausdrücke ṣardha und gaṇa. Die Verse 8. 10. 12 lassen deutlich einen von dem Vorangehenden sich loslösenden Neuanfang erkennen.

sieben Strophen, die wir unterscheiden, fangen vier mit einer Kakubh (aba) an, die übrigen drei mit ungemischten Combinationen des Elements a (Gâyatrî, Anushṭubh): alle also mit Formen, die entweder in einem regelmässigen Pragâthatypus oder doch in einer wiederholt begegnenden Nebenform als erste Verse der Strophe auftreten. An einer andern als der ersten Stelle findet sich in unserm Sûkta weder eine Kakubh [1]) noch ein allein aus achtsylbigen Pâdas gebildeter Vers; vielmehr überwiegen an den andern Stellen die mit b anhebenden Combinationen [2]). Sechsmal enthält das Lied Satobṛihatîs, die zum Theil auf die zweite Stelle der Strophe — den regelmässigen Platz der Satobṛihatî — fallen, zum Theil zu zweien neben einander als zweiter und dritter Vers auftreten: die einzige in diesem Sûkta begegnende Art dreiversiger Strophen, mit doppelter Setzung der Satobṛihatî, eine Form, die nach den oben verzeichneten Erweiterungsbildungen des Pragâtha nicht für unwahrscheinlich gehalten werden wird. So bewegen sich die von uns angenommenen Strophen in ziemlich engem Spielraum um die feststehenden Pragâthatypen; die letzte stellt direct einen dieser Typen dar; die Abweichungen der übrigen liegen fast durchweg in Richtungen, die bereits anderweitig von uns beobachtet sind. Damit dürfte die Ordnung in dem auf den ersten Blick hoffnungslosen metrischen Chaos dieses Liedes hergestellt sein, soweit hier überhaupt in einem sehr relativen Sinne von Ordnung die Rede sein kann.

---

[1]) Ausser in Vers 11, wenn dort etwa doch an der überlieferten Fassung festzuhalten wäre; vergl. die vorletzte Anmerkung.

[2]) Befremdend ist nur, oder wäre in einem regulärer gebauten Liede, die Bṛihatî in der ersten Strophe (V. 2). Die Einfügung eines Wortes, welches dieselbe in eine Satobṛihatî verwandelt (wie etwa aitân ratheshu || pṛishatîshu tasthushaḥ, worauf V, 60, 2 führen würde) lässt sich hier kaum wagen. — Vergl. auch VIII, 46, 6. 7 und 10. 11.

Mit V, 53 einigermaassen vergleichbar ist VIII, 46, 1-20 [1]). Das Schema wird in folgender Weise aufzustellen sein:

1-3 aaa; aaa; aaa (Gâyatrî-trica). — 4. 5 (Prâtiṣ. 1010) aaa; baa. — 6. 7 (Prât. ebend.) aaa; aaba. — 8. 9 aaaa; baba. — 10. 11 [2]) aaa; aaba (vergl. 6. 7). — 12. 13 abab; bb. — 14-16 meist unsicher; viele unregelmässige resp. verderbte Pâdas. — 17. 18 baaba?? [3]) baa*ax [4]). — 19. 20 aab*a; aa trishṭ. a.

Abgesehen von dem nicht zu verkennenden Trica 1-3 und von der dunkeln Verstriade 14-16 ordnet sich alles nach zweiversigen Strophen, die besonders von Vers 4 bis 11 in ihrem Bau gut characterisirt sind: auf einen ersten Vers, der nur das Element a enthält, folgt ein zweiter aus a und b gemischter; die Verspaare 6. 7 und 10. 11 halten sich gegenseitig durch ihren identischen Bau; die nur einmal (V. 9) begegnende Satobṛihatî steht an ihrer richtigen Stelle. Auch die Aushebungen aus diesem Sûkta im Sâmaveda [5]) und

---

[1]) Dies ist der erste der vier Abschnitte von VIII, 46; der zweite Hauptabschnitt umfasst V. 25–28, zwei Bârhata Pragâthas an Vâyu: auf jeden dieser beiden Abschnitte folgt eine Dânastuti (21–24; 29–33, s. oben S. 103). Von Vers 28 kann natürlich nicht, wie in Ludwig's Uebersetzung, die Construction nach 29 hinübergreifen.

[2]) Hier und im Folgenden entfernen wir uns von den Theilungen des Prâtiṣâkhya (Vers 11–12: Sûtra 1016; 13–14: 1019; 16–17: 1018 — wo bleibt Vers 15?). Dass die Autorität desselben in derartigen Fragen von Unfehlbarkeit weit entfernt ist, zeigt sich z. B. darin, dass dasselbe aus I, 51, 15–52, 1; 53, 11–54, 1; V, 56, 9–57, 1 Pragâthas macht (Sûtras 1015. 1030 fg.)!

[3]) Ich versuche durch Umstellung von mîḷhushe (hinter gîrbhir) einigermaassen richtige Pâdas zu gewinnen.

[4]) x ist eine Gruppe von vier Sylben mit jambischem Rhythmus (pra adhvare).

[5]) Vier Verse erscheinen in der Sammlung der Yonis (1. 4. 10. 14); sie stehen sämmtlich an der Spitze der von uns angenommenen Strophen.

der Gedankenzusammenhang [1]) passen zu unsrer Strophentheilung.

Weitere Beispiele anomaler Pragâthabildungen liefern die beiden Lieder VIII, 10 und 22. Von den drei Pragâthas, aus welchen das erstere besteht, ist der letzte regelmässig; die beiden andern zeigen die Form: aaba; babb [2]). — aaaa; aabb. In VIII, 22 finden sich zwischen normalen Pragâthas zwei Verspaare, die durch jene Umgebung wie durch ihr eignes Aussehen als irreguläre Pragâthas erwiesen werden: 7. 8 aaba; aaaa. — 11. 12 aba, babb (vergl. VIII, 10, 2).

In VIII, 103 findet sich nach verschiedenen andern Pragâthaformen in Vers 12. 13 ein Pragâtha, in welchem neben Jagatîreihen (b) eine Trishṭubhreihe (t), und ebenso neben vollständigen achtsylbigen Pâdas (a) verkürzte Pâdas von sieben Sylben (a') begegnen (man bemerke die Proportion a : a' = b : t): ba'a, ba'ta.

Schliesslich sei auf VIII, 19, 34. 35 hingewiesen. Dieser Pragâtha besteht aus einer Ushṇih mit folgender Satobṛihatî. Wenn sich auch allenfalls durch Umstellung des überlieferten Avasâna aus der Ushṇih eine metrisch wenigstens erträgliche Kakubh machen liesse, scheint mir doch eben an dieser Stelle des Ṛigveda, an welcher eine besondere Vorliebe für das Ushṇih-Metrum hervortritt, die überlieferte Anomalie wohl haltbar zu sein.

---

[1]) Fast jede unsrer Strophen wird durch deutliche Einheit des Gedankens zusammengehalten und von den benachbarten abgegrenzt. — Grassmann's Operationen haben vor der früher von Procrustes angewandten Methode nur das voraus, dass der moderne Kritiker Glieder, die er an der einen Stelle abgehauen hat, an einer andern anheilen zu lassen sich bemüht.

[2]) Grassmann will durch Tilgung von indrâvishṇû die normale Satobṛihatî herstellen — wenn nur der Vers in einer Umgebung stände, welche normalen Bau vorauszusetzen das Recht gäbe. Vergl. übrigens VIII, 22, 12.

2. Verbindungen viersylbiger Pâdas.

Viersylbige Pâdas, die nie für sich allein zu Versen zusammentreten, auch nie an der Spitze einer Reihe erscheinen, finden sich bisweilen angelehnt an Gâyatrî-, seltener an Jagatîreihen. Sie zeigen jambische Gestalt [1]) und stellen sich so in Corresponsion zu dem jambischen Rhythmus des Versausgangs, an den sie sich anschliessen [2]). Vielfach ist durch ein ganzes Sûkta oder einen Tṛica hindurch an der entsprechenden Stelle eines jeden Verses derselbe viersylbige Pâda wiederholt; besonders häufig sind es hervortretende Schlagworte, an einen Gott gerichtete Vocative u. dergl., die einen solchen Pâda bilden [3]).

Im Einzelnen sind folgende Fälle zu verzeichnen:

a. Viersylbige Pâdas in Verbindung mit vier achtsylbigen Reihen (einer Anushṭubh). Die vier Sylben wiederholen sich Vers für Vers hinter der Anushṭubh (a a a a x): VII, 55, 2-4; X, 126. Ebenso ohne Wiederholung des Wortlauts in x: VIII, 97, 11. 12 (vergl. Sâmav. vol. III p. 544 fg. Bibl. Ind.); desgl. mit der Form a a a* a x: VIII, 46, 18. Oder hinter jedem der beiden letzten Anushṭubh-Pâdas stehen die vier Sylben: so die bekannten Refrains der Vimadas vi vo made und vivakshase X, 21; 24, 1-3; 25. Oder endlich allein hinter dem vorletzten Anushṭubh-Pâda: VIII, 62, 7-9. Indem dieser vorletzte Pâda zusammen mit dem viersylbigen Anhang dem Aussehen eines zwölfsylbigen (Jagatî-) Pâda ähnlich wird, entsteht der Schein, als ob der ganze Vers eine

---

1) Dieser Satz erleidet dieselben Einschränkungen, wie die Vorschrift jambischen Ausgangs für die Gâyatrî-Reihe; vergl. V, 24, 4 sakhibhiaḥ; I, 84, 7-9 indro' aṅga.

2) Nach der trochäisch ausgehenden Trishṭubh finden sie sich nicht.

3) Z. B. ṣatakrato, ṣacîpate, vicarshaṇe; oder auch ati dvishaḥ, ni shu svapa, u. dergl. mehr.

Bṛihatî (aaba) bilde, und als solche wird er in der That von der indischen Tradition benannt [1]).

b. Viersylbige Pâdas im Anschluss an drei achtsylbige Reihen.

α. Der häufigste Fall ist, dass der viersylbige Pâda am Ende steht. Der so entstehende Vers (aaax, wobei x den viersylbigen Pâda bezeichnet) verhält sich zur Ushṇih (aab) genau so, wie der vorher beschriebene zur Bṛihatî; und so wird dieser Vers nicht nur von der indischen Terminologie als Ushṇih benannt, sondern er findet sich in der That an einigen Stellen mit der Ushṇih in dem früher erörterten Sinn dieser Bezeichnung promiscue gebraucht. Die Unterscheidung der beiden Ushṇih-Typen für jeden einzelnen Vers ist nicht durchweg mit Sicherheit möglich; wo aber Reihen von Versen vorliegen, kann es kaum zweifelhaft bleiben, ob, was auf die beiden ersten Pâdas folgt, dem einen Typus mit einem Wortende nach der vierten oder fünften, oder dem andern mit einem Wortende nach der achten Sylbe zugehört; ob dem Gâyatrî-Rhythmus entsprechend die sechste Sylbe stehend lang, oder ob sie, nach den Gesetzen der Jagatî-Reihe, überwiegend kurz ist. So stehen sich beispielsweise gegenüber eine Ushṇih von dem Typus aaax (IX, 106, 3):

asyed indro madeshu â
grâbhaṃ gribhṇîta sânasim
vajraṃ ca vṛishaṇam bharat
sam apsujit —

und eine Ushṇih von der Form aab (das. 14):

ayâ pavasva devayuḥ
madhor dhârâ' asṛikshata
rebhan pavitraṃ || pari eshi viṣvataḥ.

---

[1]) Vergl. zu diesem Verse noch unten S. 113 Anm. 2.

Vielfach hat der Pâda x, bisweilen ausser ihm auch der vorangehende letzte Pâda a durch ein Lied oder einen Tṛica hindurch denselben refrainartigen Wortlaut [1]. — Als Beispiel der Vermischung der beiden Ushṇih-Formen kann III, 10 erwähnt werden. Vers 6 zeigt den unverkennbaren Jagatî-Ausgang:

mahe vâjâya || draviṇâya darṣataḥ.

Aber ebenso unverkennbar haben die übrigen Verse den achtsylbigen Pâda mit der Erweiterung von vier Sylben:

7 hotâ mandro vi râjasi
ati sridhaḥ.
8 bhavâ stotṛibhyo' antamaḥ
suastaye, u. s. w.

Auf einen Einfluss des Jagatî-Typus mag es auch zurückzuführen sein, wenn VIII, 13, 15 unter lauter Versen von der Form aaax sich der folgende findet, mit dem über die Scheide von a und x hinüberreichenden Abhinihita Sandhi:

yad vâ samudre' andhaso 'vited asi [2].

β. Der viersylbige Pâda in Verbindung mit drei achtsylbigen Reihen nimmt eine andre Stellung als das Ende ein. So in den beiden Tṛicas VIII, 98, 7-12. Der zweite (10-12) ist der regelmässigere; er zeigt stehend die Form aaxa. Der erste hat diese Form nur in Vers 7 [3], während in Vers 8

[1] So ist z. B. in VIII, 12 Tṛica für Tṛica der Pâda x wiederholt, im neunten und zehnten Tṛica auch der letzte achtsylbige Pâda.

[2] Von der Ushṇih-Form aaax fällt ein gewisses Licht zurück auf die vorher (S. 111) bereits erwähnten Verse VIII, 62, 7–9 aaaxa. Die übrigen Tṛicas von VIII, 62 bestehen aus Anushṭubhs, deren jede durch den Refrain-Pâda bhadrâ' indrasya râtayaḥ zu einer Pankti erweitert ist. Derselbe Pâda steht auch in Vers 7–9 stehend hinter dem x am Versende. Es ist also nicht vollkommen genau, diese Verse aaaxa als durch x erweiterte Anushṭubhs aufzufassen; in der That sind es Ushṇihs (aaax), erweitert durch einen Refrain-Pâda a.

[3] Lies kâmân = kâmaan.

das x am Ende steht und Vers 9 aus baa besteht, wobei b unverkennbar als Aequivalent von a + x gilt. Wie wir eine Nebenform der Bṛihatî aaaxa, und der Ushṇih aaax kennen gelernt haben, kann aaxa in demselben Sinne als eine Nebenform der Kakubh bezeichnet werden.

c. Viersylbige Pâdas neben zwei achtsylbigen Reihen. Dieser Fall liegt V, 24 und X, 172 vor [1]), wo die Form aax erscheint. Wie in dem zuletzt besprochenen Tṛica ist jedoch die Stellung des x keine vollkommen feststehende; X, 172, 3 kann ohne Gewaltsamkeit nur als axa aufgefasst werden.

d. Viersylbige Pâdas neben Jagatî-Reihen oder Mischungen von Jagatî- und Gâyatrî-Reihen. Hierher gehören die beiden Lieder VIII, 36. 37. Sie stehen unter einander in genauer Parallelität; jedes hat sieben Verse, von denen der letzte eine an beiden Stellen — bis auf kleine, unzweifelhaft beabsichtigte Unterschiede — gleichlautende Jagatî ist. Die ersten je sechs Verse zeigen unter einander in ihrem Bau grosse Aehnlichkeit, aber nicht vollkommene Gleichheit; man sieht deutlich, wie in diesen Combinationen schon das nur annähernd Gleiche als gleichwerthig empfunden worden ist. Der grösste Theil des Textes ist durch jedes der beiden Lieder Vers für Vers wiederholt; wir setzen das betreffende Stück in dem hier aufzustellenden Schema in Klammern:

36, 1-6 b[ax, abxa].
37, 1 bx[b [2]), bxa].
37, 2-6 b[b [2]), bxa].

---

1) Vergl. Sâmaveda vol. I p. 898 fg., 902 Bibl. Ind. Man bemerke, dass die viersylbigen Anhänge in einigen unter den dort gegebenen Liedgestalten mit besonders reichlichen Verzierungen ausgestattet, in andern weggelassen sind.

2) Statt dieses b könnte auch xa anzunehmen sein.

Genau die nämliche Differenz in Bezug auf das Erscheinen oder Nichterscheinen des einen x wie in VIII, 37 findet sich auch II, 22. Hier haben wir:

Vers 1 bxbxbx[bx [1])].
Vers 2. 3 bxbxb[bx [1])].

Schwierig ist Vers 4, wo die Worte pravâciaṃ kṛitam eine sechssylbige Reihe zu bilden scheinen. Führt man sie durch Tilgung des überflüssigen kṛitam [2]) auf die zu erwartende viersylbige Form zurück, so erhält man das Schema abx, bx, bax.

Die Verbindung bbx endlich liegt VIII, 46, 15 in einer an abnormen Bildungen besonders reichen Umgebung vor.

3. Anderweitige Verbindungen verschiedenartiger Pâdas in demselben Verse.

Verbindungen von Trishṭubh-Reihen mit Reihen andrer Art innerhalb desselben Verses begegnen im Ṛigveda, wie bereits erwähnt wurde, nie oder doch so gut wie nie mit dem Character des Normalen, so dass sie in stehender Wiederholung durch ein Lied durchgingen. Die häufigste Verbindung dieser Art würde allerdings in der Zahl der betreffenden Fälle manchen Versformen, die wir regelmässig nennen müssen, ohne Zweifel weitaus vorangehen, aber auch sie trägt den Character einer Licenz, die man sich in weitestem Umfang gestattete, aber welche in geregelter Wiederkehr zu verwenden kaum Sinn gehabt hätte und auch nicht versucht worden ist. Ich spreche von den Versen aus gemischten Trishṭubh- und Jagatîreihen, wie sie, in verschiedenen

---

[1]) Dass die Zurückführung der Worte sainaṃ saçcad devo devam satyam indram satya' induḥ auf die Form bx nur gezwungen möglich ist, lässt sich nicht leugnen. Vielleicht sind es zwei Gâyatrîreihen mit trochäischem Rhythmus.

[2]) Die Construction ist dann: tava tyad . . . apaḥ . . . pravâciam, yad etc.

Theilen des Veda mit sehr verschiedener Häufigkeit, in allen denkbaren Combinationen der beiden Elemente sich finden, jedoch kaum irgendwo so durchgehend, dass der Character eines Sûkta, als in Trishṭubh oder in Jagatî verfasst, dadurch zweifelhaft werden kann. Gelegentlich vermischt sich die in Rede stehende Erscheinung mit einer verwandten, von welcher weiter unten die Rede sein muss, dem Wechsel nämlich ganzer Trishṭubh-Verse und ganzer Jagatî-Verse in demselben Liede. Es kann als eine Fortsetzung oder Modification dieser letzteren Erscheinung angesehen werden, wenn der Scheidepunct zwischen den Gebieten des trochäischen und des jambischen Reihenausgangs gelegentlich in das Innere eines Verses hineinfällt, der dann ein Nebeneinander von Trishṭubh- (t) und Jagatî- (b) Elementen darstellt. So hängt z. B. die Form von I, 53, 10, bttt, unverkennbar damit zusammen, dass die neun ersten Verse des Liedes in reinem, ungemischtem Jagatî-Metrum gedichtet sind, während der Schlussvers (11), wie bei Jagatî-Liedern häufig der Fall, eine Trishṭubh ist: Vers 10 stellt sich in seinem ersten Pâda zu dem was vorangeht, in seinen drei letzten Pâdas zu dem was folgt. Ebenso ist das Schema von VI, 75, 7, bttt, offenbar durch das Vorhergehen einer Jagatî, das Nachfolgen von Trishṭubh-Versen hervorgerufen. — An andern Stellen ist es eine stehende Formel des Liedschlusses oder eine sonstige stereotype Wendung, deren Gebrauch am Ende eines Verses den Wechsel zwischen elfsylbigen und zwölfsylbigen Reihen motivirt; so z. B. VII, 54, 1 die Formel ṣaṃ no bhava || dvipade ṣaṃ catushpade am Ende einer Trishṭubh; II, 43, 3 der stehende Versschluss der Gṛitsamadas, bṛihad vadema || vidathe suvîrâḥ, am Ende einer Jagatî. In weitaus den meisten Fällen aber — besonders häufig finden sich dieselben im zehnten Buch — handelt es sich bei dem Wechsel von Jagatî- und

Trishṭubhreihen einfach um eine Licenz, die weiterer Erklärung weder bedürftig noch fähig ist.

Von den Combinationen aus Gâyatrî- und Trishṭubhreihen (a und t), zu welchen wir uns jetzt wenden, erklärt sich ein Theil eben aus der besprochenen Freiheit in Bezug auf die Vertauschung von Jagatî und Trishṭubh: Formen, welche aus der Verbindung der Elemente a und b bestehen, gehen, indem t für b eintritt, in Verbindungen von a und t über. So verbinden sich Trishṭubhreihen, welche Jagatîreihen vertreten, mit achtsylbigen Pâdas in dem Metrum Bṛihatî (z. B. VII, 16, 5; VIII, 46, 20), Satobṛihatî (z. B. VIII, 54, 8; 103, 13; IX, 107, 9), Ushṇih (I, 150, 1. 3; VIII, 25, 18; 26, 22), Atyashṭi (z. B. I, 127, 1; IX, 111, 1). Das in X, 93 herrschende Metrum bbaa (s. oben S. 101) wird mehrfach[1]) durch ttaa vertreten; für bbba VIII, 35 findet sich tbba (Vers 6. 13-15) und btba (10-12).

Regelmässig durchgeführt ist eine Verbindung der Elemente t und a nur in einem einzigen Sûkta, X, 22, dessen Verse die Form taaa haben[2]). Sonst begegnen derartige Verbindungen nur in ganz vereinzelten Fällen, in welchen der Dichter aus dem Trishṭubh-Rhythmus in den der Gâyatrî oder aus diesem, wo derselbe für den auszudrückenden Gedanken nicht den genügenden Raum bot, in jenen verfallen ist. So findet sich X, 126, 5 aatax für das sonst in jenem Lied herrschende Metrum aaaax; der Text trägt entschieden das Gepräge der guten Ueberlieferung. Zwischen Trishṭubhversen erscheint I, 164, 42 die Form ttaa; V, 33, 7, X, 81, 2 attt; zwischen vermischter Trishṭubh und Jagatî I, 162, 14

---

[1]) In Vers 1 und 4. Der vermuthlich verderbte Vers 14 könnte das Schema ttba haben.

[2]) Dies ist offenbar die Norm; baaa in Vers 3. 11, aaaa V. 7 sind Abweichungen von derselben.

batt[1]). Die in Trishṭubh verfassten Ritualsprüche über den drapsa skanna (X, 17, 11-13) verfallen zum Schluss in Gâyatrî; so entsteht in Vers 13 die Form taaa[2]). In III, 21, 4. 5 liegt ein Hinübergleiten aus der Trishṭubh in die Pragâthaform vor: ttta; baba. Das Lied, in welchem diese Anomalie begegnet, ist überhaupt ein Sammelplatz wechselnder Versmaasse; vielleicht wäre es richtiger, dasselbe gar nicht als »Lied«, sondern als eine Sammlung ritueller Sprüche über einen bestimmten Detailpunct des Opferrituals (die stokas) zu bezeichnen. Einen ähnlichen Character tragen die sîtâ-Sprüche IV, 57: und auch unter ihnen findet sich eine ähnliche Combination von Gâyatrî- und Trishṭubh-Elementen, taa Vers 5[3]). Liedern aus gemischten Versmaassen gehören endlich die Verse an I, 88, 5 ttat (so vielleicht auch in Vers 1 herzustellen); daselbst Vers 6 ttaa; V, 19, 5 attt; auch IX, 67, 30, die Combination einer Trishṭubhreihe mit den beiden

---

1) Das Schema ttat (zwischen reinen Trishṭubhs) erscheint in der überlieferten Gestalt von I, 122, 5:

> â vo ruvaṇyum || auṣijo huvadhyai
> ghosheva ṣaṃsam || arjunasya naṃṣe
> pra vaḥ pûshṇe dâvana' â (âň überlief.)
> achâ voceya || vasutâtim agneḥ.

Der Zusammenhang zeigt eben da, wo die achtsylbige Reihe statt der elfsylbigen erscheint, eine Lücke, welche auf Textverderbniss hinweist. Man erwartet einen Imperativ, wie Vers 4 pra vo napâtam || apâṃ kṛiṇudhvam. Von demselben müsste der Dativ pûshṇe abhängen, und so scheinen es Stellen wie die folgenden zu sein, an welche die Ergänzung sich anlehnen müsste: VIII, 89, 3 pra va' indrâya ... brahma arcata; VII, 31, 1 pra va' indrâya mâdanam ... gâyata; I, 37, 4 pra vaḥ ṣardhâya ghṛishvaye ... brahma gâyata; VIII, 32, 27 pra va' ugrâya nishṭure ... brahma gâyata, u. s. w. Also könnte hinter pûshṇe etwa arcata oder gâyata einzuschieben sein. Für dâvana' â im Trishṭubh-Ausgang vergl. dama' â VII, 42, 4.

2) Denkbar, aber keineswegs gefordert ist die Herstellung der Form aaaa durch Tilgung von skanno, das aus dem skandati der vorangehenden Verse interpolirt sein könnte.

3) Die Fassung dieses Verses im Taitt. Âr., aaa (Weglassung von jushethâm) ist ein verfehlter Besserungsversuch.

S. 39 besprochenen neunsylbigen Pâdas, mag hier erwähnt werden.

Ueber Combinationen von Trishṭubh- und Virâj-reihen ist oben S. 73. 97 fg. gesprochen worden.

V.
Strophenbildung und Mischhymnen.

Dass ein Vers, sei es in ritueller Verwendung, sei es inmitten einer zu ergänzenden erzählenden Prosaumhüllung, für sich allein steht, ist ziemlich selten. Fast immer verbinden sich die Verse theils direct zu Liedern[1]), theils ordnen sie sich zu kleineren Einheiten — wir wollen sie Strophen nennen —, aus denen dann das Lied gebildet ist. Lied und Strophe fallen zusammen bei dem sehr häufigen Erscheinen von Liedern, die den Umfang einer Strophe haben.

Die Strophenbildungen weisen zwei Grundtypen auf. Entweder reihen sich verschieden gebaute Verse an einander und bilden ein Ganzes, dessen Einheit auf dem geordneten Wechsel seiner Elemente beruht. Oder die Strophe entsteht durch die Wiederholung einer bestimmten Anzahl gleich gebauter Verse, wohin wir auch die Aneinanderfügung verschiedener Verse dann rechnen, wenn dieselbe nicht eine organische Gliederung aufweist, sondern als ausnahmsweise Freiheit auftritt in der Art, wie auch innerhalb des Liedes bisweilen Verse verschiedenen Baues mit einander

---

[1]) Dieselben haben, sofern sie nicht aus einem Pragâtha bestehen, nur in ganz seltenen Ausnahmefällen weniger als drei Verse. Offenbar galt der Strophenumfang als Minimum des Liedumfangs.

durchaus unregelmässig wechseln: solche Strophen characterisiren sich deutlich als Varietäten der Strophen, welche aus gleichen Versen bestehen, sofern diese Form mit einer gewissen Licenz gehandhabt ist.

Der erste jener beiden Typen liegt nur [1]) in der oben (S. 104 fg.) bereits erörterten Pragâtha-Strophe und ihren Abarten vor. Ueber den Umfang dieser zweiversigen Strophen [2]) hinaus war, wie es scheint, das Formgefühl der vedischen Zeit nicht im Stande, die Uebersicht über den Zusammenschluss verschieden gebildeter Elemente zu einem Ganzen festzuhalten.

Der zweite Typus tritt vornehmlich bei dem Versmaass Gâyatrî, demnächst bei den übrigen von der Praxis der Udgâtar-Priester bevorzugten Metris (Bṛihatî, Ushṇih, Paṅkti) auf, selten bei der Trishṭubh, dem Hauptmetrum der Hotar-Liturgik. So liegt, da auch die Pragâtha-Strophe dem Udgâtar zugehört, der Zusammenhang der strophischen Composition mit der liturgischen Technik der singenden Priester (im Gegensatz zu den recitirenden) am Tage. Die Zusammengehörigkeit der Verse derselben Strophe und ihre Trennung von den danebenstehenden Strophen wird durch die Melodie, daneben dann, sobald diese in Gebrauch gekommen waren, durch die stoma-Verflechtungen, welche in der Udgâtar-Liturgik eine so grosse Rolle spielen, markirt

---

[1]) Oder fast nur, wenn man — wozu die indische Terminologie berechtigen würde, vergl. bereits Pañc. Br. IX, 1, 1 — die mehrfach vorkommenden Strophen aus einer Anushṭubh und zwei Gâyatrîs diesem Typus zurechnet. Doch wird man das ohne Spitzfindigkeit nicht thun können: dass solche Strophen in der That aus der Richtung der poetischen Formbildung hervorgegangen sind, welcher der Gâyatrî-Tṛica, nicht aber aus der, welcher der Pragâtha zugehört, ist doch wohl nicht zu bezweifeln.

[2]) Dass dieselben in gelegentlich auftretenden, erweiterten Formen zu drei Versen anwachsen, kommt natürlich nicht wesentlich in Betracht.

gewesen sein. Was die Zahl der zu einer Strophe sich verbindenden Verse anlangt, erweist sich, soweit die einigermaassen sicheren Kriterien für die Annahme von Strophenbildungen reichen, die Dreizahl als in ausschliesslicher Geltung stehend. Nur ausnahmsweise sind die drei Verse der Strophe und ebenso nur ausnahmsweise die Strophen, welche zu einem Liede zusammentreten, unter einander metrisch verschieden [1]). Endlich muss hinzugefügt werden, dass sich nicht selten am Ende von Strophenliedern ein einzelner, über die Strophengliederung hinausragender Schlussvers findet, bisweilen von anderem Metrum als die Strophen.

Mit diesen wenigen Sätzen ist Alles gesagt, was zur Beschreibung der vedischen Strophengestalt an und für sich gesagt werden muss; die eigentlichen Schwierigkeiten aber liegen hier in der vielfach geradezu unüberwindlichen Unsicherheit der einzelnen Entscheidung darüber, wo ein Lied als nach der beschriebenen Strophenform gegliedert aufgefasst werden muss, wo es andrerseits als rein stichisch gebaut anzusehen ist, und endlich, wo die Indicien für Verstriaden wohl vorliegen, aus denselben aber nicht strophische Gliederung eines Liedes, sondern das Nebeneinanderstehen mehrerer unabhängiger, in der vedischen Ueberlieferung zu einem nur scheinbaren Ganzen zusammengeschobener einstrophiger Lieder zu entnehmen ist [2]).

Obgleich an sich der zuletzt erwähnte Fall mit den uns hier beschäftigenden Fragen nach dem Aufbau der vedischen Lieder aus Strophen seinem Wesen nach in keiner Verbindung steht, ist er doch für unsre Erkenntniss mit der Auflösung

---

[1]) Siehe hierüber den folgenden Abschnitt.

[2]) Das hier und im Folgenden Gesagte ist ein Versuch, die von mir in der ZDMG. XXXVIII, 451 fgg. vorgelegte Untersuchung weiterzuführen.

jener Fragen so untrennbar verbunden, dass es nicht angeht, ihn aus der gegenwärtigen Untersuchung auszuscheiden. Denn die Indicien, welche eine Zerlegung anzeigen, sind im Ganzen dieselben, gleichviel ob es sich um eine Zerlegung in Strophen oder in unabhängige Hymnen handelt, und vielfach wird die Entscheidung zwischen diesen beiden Arten der Zerlegung zurückgehalten werden müssen: denn keineswegs ist überall, wo es sich um ein Strophenlied handelt, die über den Strophen stehende Einheit des ganzen Liedes durch sichere Characteristica gekennzeichnet, und andrerseits versagt für umfangreiche Partien des Veda das Indicium, das wenigstens mit annähernder Gewissheit [1]) auf Zerlegung in unabhängige Lieder schliessen lässt: die Ordnung der Hymnen nach absteigender Verszahl, deren scheinbare Verletzungen durch die Trennung der von der Diaskeuase zusammengeschobenen Hymnen beseitigt werden.

Der Vorgang dieser Zusammenschiebung, die Verdunklung des Bewusstseins von der richtigen Abgrenzung der in unsrer Saṃhitâ zu grösseren Massen vereinigten kleinen Hymnen, muss in die Zeit zwischen der Aufstellung der Ṛik-Sammlung und der Abfassung der Brâhmaṇa-Texte fallen. Es ist klar, dass, als die Lieder in ihre gegenwärtige Reihenfolge gebracht wurden, man ihre Abgrenzung noch kannte [2]), denn auf dieser Kenntniss beruht ja eben die Stelle, welche die kleinen Lieder in der auf der Verszahl beruhenden Anordnung einnehmen. Man kannte ihre Abgrenzung auch noch, als — nach Ab-

---

[1]) Ueber Ausnahmefälle vergl. a. a. O. 460.

[2]) Es ist hier nur von den zu grossen Hymnen vereinigten Massen von Prâgathas, dreiversigen, vierversigen Liedern u. s. w. die Rede; dass vollkommen unabhängig von dem Schicksal, welches diese betroffen hat, an einigen Stellen der Saṃhitâ (z. B. sehr sichtbar VII, 1) sporadische ältere, von den Urhebern der Ordnung nach absteigender Verszahl bereits vorgefundene Verschmelzungen mehrerer Sûktas sich vollzogen haben, beschäftigt uns hier nicht.

schluss der Ṛik-Saṃhitâ, wie ich an anderm Orte zu zeigen versuche — das in den Saṃhitâs des Sâmaveda und des Yajurveda sowie in den Brâhmaṇatexten gelehrte resp. vorausgesetzte System des Opfers zu fester Gestalt gelangte; wir werden uns sogleich eingehender damit beschäftigen, wie eben jenes Opfersystem ein wichtiges Hülfsmittel für die Erkenntniss der Liedabgrenzung uns bietet. Andrerseits aber die traditionelle Liste der Liedverfasser, welche den Brâhmaṇa-Theologen schon bekannt war [1]), setzt den Verlust der richtigen Abgrenzung, die Annahme der langen Liedcomplexe, wie wir sie im überlieferten Ṛigveda lesen, bereits voraus.

In aller erreichbaren Vollständigkeit wird unsre Ausgabe des Ṛig-Textes durch Verzeichnung der Parallelen aus den andern Veden und der Citate in den Brâhmaṇas und Sûtras ein Bild von der Verwendung der Ṛig-Materialien im späteren Ritual und damit von der in diesem Ritual sich zeigenden Kenntniss der Strophenzerlegungen bez. Liedzerlegungen zu liefern haben. An dieser Stelle kann es genügen, über einen Theil dieses weiten Untersuchungsgebietes eine Uebersicht zu geben und so die Behandlungsweise der Fragen zu veranschaulichen, die auf den benachbarten Feldern desselben gleichartig wiederkehren. Wir wählen, um die sich herausstellenden Zerlegungen zu überblicken, das zweite Ârcika des Sâmaveda: den Theil der Sâma-Saṃhitâ, dessen Zeugniss für die Zerlegungsfrage besonders gewichtig ist. Denn während ein Tṛica, der in jenem Text erscheint, selbstverständlich den Sâman-Theologen eben als ein solcher gegolten haben muss, kann es, wie leicht einzusehen ist, von den Yoni-Versen des ersten Ârcika zwar vielfach, aber auch nicht entfernt überall, mit Sicherheit oder auch nur mit Wahrscheinlichkeit behauptet

---

[1]) Siehe meinen Aufsatz über die Verfassernamen, ZDMG. 1888.

werden, dass sie als die Anfangsverse von Tṛicas oder sonstigen Gesangtexten aufgefasst worden sind. Wir gedenken nun im Folgenden in erster Linie die Behandlung zu berücksichtigen, welche die Lieder und Verse des neunten sowie die des achten Maṇḍala in der zweiten Sâman-Textsammlung gefunden haben: die bekannte Bevorzugung eben dieser beiden Maṇḍalas innerhalb der Sâman-Liturgik, dazu die vergleichsweise einfachen Verhältnisse, welche das neunte, der ausserordentliche Reichthum an Strophenliedern, den das achte M. aufweist, verleihen diesen Büchern für die Zwecke unsrer Untersuchung eine besondere Bedeutung. Vielfach wird sich dabei Gelegenheit finden, neben dem Anhalt, den die Aushebungen im Sâmaveda — und natürlicherweise ganz analog in den andern Veden — für die Zerlegung der Lieder liefern, auch die übrigen in Betracht kommenden Kriterien heranzuziehen und ihre Benutzung zu veranschaulichen.

Wir beginnen mit dem neunten Maṇḍala.

a. Von Liedern aus Maṇḍ. IX — das Wort Lied nehmen wir vorläufig noch im Sinne des überlieferten Textes ohne Berücksichtigung der Zerlegungen — finden sich ganz in den Sv. aufgenommen [1]: 2. 3. 4. 7. 8. 10. 12. 13. 15. 20. 24. 27. 28 [2]. 37. 38. 39. 41. 48. 49. 50. 53. 55. 57. 58. 111 [3].

b. Bei einer Anzahl von Liedern bestätigt der Sv. insofern in gewisser Weise ihre im Ṛv. überlieferte Abgrenzung, als er mehrversigen Texten vielfach eine Verstriade, und

---

[1] Einzelne dieser Lieder sind dort noch durch Hinzufügungen erweitert worden: so das neunversige Lied 7 durch den Tṛica 65, 28–30.

[2] Die Lieder 27 und 28 vertauschen im Sv. einen Vers unter einander.

[3] Man sieht, dass sich diese Hinübernahme ganzer Lieder auf den Gâyatrî-Theil des neunten M. beschränkt. Nur 111 ist ein Atyashṭi-Lied, das aber nur einen Tṛica umfasst.

zwar die Verse 1—3 entnimmt: 1. 9. 18. 19. 25. 29. 32. 40. 51. 54. 70. 75. 76. 82. 83. 87. 93. 102. 104.

c. Mehrere (zum Theil sehr zahlreiche) Verstriaden aus demselben Liede, so dass die Begrenzung dieser Triaden sich mit den durch regelmässig fortschreitende Dreitheilung des Ṛig-Liedes entstehenden Abschnitten deckt (1—3, 4—6, 7—9 etc.), finden sich insonderheit bei den langen, das Anordnungsgesetz des Ṛv. (scheinbar) verletzenden Liedern: 61—67 Lied für Lied; 86. 97. 101. 109. Aus diesen elf Liedern sind zusammen nicht weniger als 59 Triaden im Sv. aufgenommen. In den übrigen Theilen des neunten Buchs findet sich die Entnahme mehrerer Triaden, mit der Dreitheilung des Ṛig-Liedes sich deckend, nur noch bei drei Liedern resp. sieben Triaden: 11, 1-3. 4-9 [1]). — 33, 1-3. 4-6. — 105, 1-3. 4-6.

d. Triaden, die mit der Dreitheilung des Ṛig-Liedes nicht zusammenfallen, sind entnommen: 69, 6. 2. 4. — 88, 1. 2. 7. — 90, 2-4. — 96, 5-7. 17-19. — 98, 1. 5. 3. — 7. 6. 10. — 10. 12. 7. — 99, 2-4. — 100, 6. 7. 9. — 110, 1. 3. 2. — 8. 6. 9. — 7. 5. 4.

e. Versdyaden in erheblicherer Zahl (13) sind den Liedern 107. 108 entnommen; dies sind Pragâthas. Sonst hat der Sv. von zweiversigen Gruppen noch die beiden am Ende der Triadentheilung übrig bleibenden Schlussverse von 106; er ergänzt dieselben aber durch Anfügung von 101, 13 zu einer Triade. Die beiden jungen Schlussverse von 67, der Preis dessen »yaḥ pâvamânîr adhyeti«, stehen im Sv. zusammen mit mehreren andern im Ṛv. als Khila-Anhang zu der betreffenden Stelle erscheinenden Versen.

[1]) Genau genommen entnimmt der Sv. hier nicht 3 + 3 + 3, sondern 3 + 6 Verse.

f. Einzelne Verse sind stets so entnommen, dass sie als Glieder eines im Sv. neugebildeten Tṛica auftreten. Meistens stehen sie aber zugleich an einer andern Stelle des Sv. in ihrer natürlichen, durch den Ṛv. bezeugten Umgebung, so dass der Sv. den Folgerungen, die man etwa aus jener Verwendung ziehen könnte, selbst vorbeugt: 3, 9; 11, 1; 61, 13; 66, 19; 101, 13 (vergl. oben unter e). Die letztere Bestimmung trifft nur bei zwei Versen nicht zu: 19, 6; 42, 4.

Wir versuchen die Resultate dieser Zusammenstellungen zu formuliren.

Das wichtigste derselben und zugleich das am meisten in die Augen fallende ist der bestimmt ausgeprägte Gegensatz der langen Lieder (c), welchen massenhafte Triaden entnommen sind, aber nie ein grösseres Stück als eine Triade, und andrerseits der kurzen Lieder, aus welchen der Sv. häufig eine und zwar die erste Triade schöpft (b), nicht minder häufig aber auch sie in ihrem vollen Umfang, bis zur Länge von 10 Versen, herübernimmt (a). In den stehenden Zerschneidungen jener Lieder und in dem unter so zahlreichen Aushebungen besonders significanten Fehlen jeder solchen, welche die Tṛica-Grenzen überspränge, giebt sich das klare Bewusstsein vom Abreissen des Zusammenhanges bei jenen Grenzen zu erkennen. Es ist von mir schon an anderm Orte[1]) ausgeführt worden, dass Beobachtungen über das Fortlaufen und das Abreissen des Gedankenzusammenhangs, über metrische Eigenthümlichkeiten u. dergl. mehr die durch den Sv. indicirten Schneidungen durchgehend bestätigen. Ob es sich um Strophentheilungen oder Liedtheilungen handelt, ergiebt freilich der Sv. nicht. In der That sind Liedtheilungen anzunehmen: das lehrt das Fehlen

[1]) ZDMG. XXXVIII, 458.

aller Characteristica, die auf höhere, mehrere Tṛicas umfassende Einheiten führen könnten, ferner das Auftreten deutlich markirter Liedschlussverse inmitten der überlieferten Sûkta-Complexe[1]), endlich die Reihenfolge der Lieder, deren scheinbar durchbrochene Ordnung nach absteigender Verszahl hergestellt wird, wenn jene langen, den sonst im neunten Buch festgehaltenen Umfang weit überschreitenden[2]) Lieder in dreiversige Hymnen zerschnitten werden.

Eine zweite Bemerkung, zu welcher unsre Zusammenstellungen den Anlass geben, betrifft die im Sv. erscheinenden Versdyaden: diese treten nur da auf, wo Pragâtha-Strophen vorliegen. So stehend und bevorzugt die Form des dreiversigen Liedes ist, so gänzlich fehlt es, von Pragâthas abgesehen, an zweiversigen, und bei dem klaren Zusammenhang des dreiversigen Liedtypus mit der dreiversigen Strophe wird schon hieraus auf die Nichtexistenz des Typus der zweiversigen Strophe mit Wahrscheinlichkeit geschlossen werden dürfen.

Auf vierversige Zerlegung führt der Sv. bei Lied 96 (oben unter d); die beiden aus diesem Lied entnommenen Tṛicas (5—7; 17—19) sind die je drei ersten Verse der zweiten und fünften Verstetrade[3]). So stellen sich die Entlehnungen aus 96 ihrem Wesen nach zu den oben unter b verzeichneten. Noch bei einigen andern Liedern, die in Sv. II nicht benutzt sind, ergeben sonstige Indicien[4]) die Tetradentheilung, d. h. vierversige von einander unabhängige Lieder

---

1) So 97, 3 und 6 yûyam pâta || suastibhiḥ sadâ naḥ — also Vasishṭhiden-Lieder. Nachher, in demselben Sûkta, folgen Spuren andrer Sängerfamilien; Vers 51 ist vom ârsheyaṃ Jamadagnivat die Rede; Vers 58 schliesst mit den in der Sammlung I, 94 fgg. stehenden Schlussworten.

2) A. a. O. 457.

3) Dies hat schon Grassmann erkannt.

4) A. a. O. 458. 459.

sind zu einem scheinbaren Ganzen zusammengeschoben worden. Das Auftreten derartiger Tetradenconglomerate vor den Triadenconglomeraten steht in genauem Einklang mit dem Anordnungsprincip nach abnehmender Verszahl. Uebrigens sind die Tetradenlieder nicht häufig genug, um a priori die Existenz auch eines entsprechenden Strophentypus vermuthen zu lassen.

Die Weise, wie die Tetraden von 96 im Sv. durch das Auftreten der je drei ersten Verse solcher Tetraden markirt sind, erlaubt einen sicheren Schluss, oder bestätigt den aus andern Prämissen sich ergebenden Schluss über die Zerlegung des bis jetzt, so viel ich sehe, nicht richtig [1]) behandelten Liedes 100 (oben unter d). Dasselbe gehört der Anushṭubh-Reihe an, deren Lieder folgende Verszahlen haben: 98: 12 Verse; 99: 8 Verse; 100: 9 Verse; 101: 16 Verse. Das letzte Lied (oben c) erweist sich [2]) als ein Ṭrica-conglomerat, bildet also den Schluss der Reihe nach absteigender Verszahl. Lied 100 aber verletzt so wie es dasteht das Anordnungsprincip. Dem Versuch es gleichfalls in Ṭricas zu zerlegen ist ebenso wenig sein Inhalt wie seine Behandlung im Sv. günstig; auch würde in diesem Fall die Diaskeuase vermuthlich die ganze Masse der Ṭricas (100. 101) zu einem Sûkta vereinigt haben. Grassmann's Ausweg, Vers 8 zu streichen, um dadurch eine dem Anordnungsgesetz entsprechende Verszahl zu erhalten, ist an sich so gewagt, wie die meisten Grassmann'schen Streichungen; es steht ausserdem die bei der Behandlung der verletzten Anordnungsregel fast überall zu machende Erfahrung entgegen, dass nicht einzelne interpolirte Verse die Störung hervorrufen,

---

[1]) Ich glaube, dass auch die Beobachtungen Herrn Bergaigne's (Journ. Asiatique, VIII, 8, 217) die Frage nicht erledigt haben.

[2]) Bis auf eine Unregelmässigkeit am Schluss.

sondern entweder die Aneinanderschiebung mehrerer unabhängiger Lieder oder — hinter derartig aufzulösenden Complexen auftretend — das Erscheinen jüngerer Anhangshymnen. Das auf 100 folgende Triadenconglomerat 101 zeigt, dass der erste jener beiden Fälle vorliegt, und da, wie wir schon sahen, die in 100 zusammengerathenen Lieder Tṛicas nicht gewesen sein können, so bleibt nur eine dem Anordnungsgesetz genügende Auflösung des neunversigen Hymnus als a priori denkbar übrig: in 5 + 4 Verse. Und wie behandelt der Sâmaveda das Lied? Er entnimmt demselben einen aus den Versen 6. 7. 9 gebildeten Tṛica, d. h. er markirt V. 6 als einen Neuanfang und entlehnt aus der Tetrade, die von diesem Vers anfangend sich ergiebt, drei Verse, genau wie er es bei den vorher besprochenen Tetraden von 96 thut: wobei es offenbar rein zufällig ist, dass dies nicht die Verse 6—8, sondern 6. 7. 9 sind, wie ja häufig die Ordnung der Ṛigverse im Sv. sich verändert findet. Die Ausdrucksweise des Liedtextes selbst steht der Annahme eines Neuanfangs bei Vers 6 nicht entgegen, sondern unterstüzt sie sogar [1].

Wie von den eben besprochenen Liedern 96 und 100, so werden wir im Ganzen auch von den übrigen Texten, bei welchen die Sâman-Ausschnitte die Triadentheilung überspringen (oben d) schliessen dürfen, dass eben keine Triaden vorliegen. In der That tragen die meisten der betreffenden Lieder auch sonstige Kennzeichen der nicht zu zerlegenden Einheit an sich [2]. Nur etwa bei 110, 4-9 wird man zweifeln.

[1]) Vers 6 fängt an pavasva vâjasâtamaḥ: das Wort pavasva am Versanfang aber ist besonders beliebt im Eingang der Lieder oder der Stücke, welche durch die nothwendigen Zerlegungen sich als Lieder herausstellen.

[2]) Bei 69 vergl. den Schlussvers mit demjenigen von 68 (dyâvâpṛithivî): es liegen zwei Parallelhymnen mit ähnlichen Schlussversen vor. Auch 90 wird als Ganzes durch seinen Schluss erwiesen (vergl. 89). 88 trägt dem Inhalt nach den deutlichen Character der Einheit.

Das Lied 110 ist ein Conglomerat mehrerer in verschiedenen seltenen Versmaassen abgefasster Stücke. Nach den Metris ergiebt sich zunächst folgende Zerlegung: 1—3, 4—9, 10—12; das uns hier beschäftigende mittelste dieser Stücke (oben d) ist in zwei Tṛicas, mit der Umstellung 8. 6. 9—7. 5. 4 in den Sv. aufgenommen. Dass der Sv. gelegentlich Verse zu Tṛicas verbindet, die ursprünglich nicht zusammengehören, ist unzweifelhaft (s. oben unter f); in der Regel wird das nicht zufälligerweise gerade so geschehen, dass Verse aus zwei unabhängigen, im Ṛv. aber unmittelbar neben einander stehenden Tṛicas mit einander combinirt werden und dadurch der Schein entsteht, dass hier ein zusammengehöriger Text vorliegt. Aber gerade in unserm Fall ist das Eintreffen eines derartigen, im Grossen und Ganzen unwahrscheinlichen Zufalls ausnahmsweise nahe gelegt. Denn das Metrum, in welchem die Verse 4—9 verfasst sind (ṛicas aus je drei Jagatî-Reihen), begegnet im ganzen Ṛv. eben nur bei diesen sechs Versen, so dass, sollten hier einmal neue Tṛicas zusammengestellt werden, man nur über diese Verse zu verfügen hatte [1]). So wird, wie mir scheint, die im Sv. auftretende Durcheinandermischung der Verse 4—9 nicht mit demselben Recht, wie in den meisten andern Fällen, als Zeichen der Einheitlichkeit jenes Stückes verwerthet werden dürfen: ein ungewisses Resultat, in das sich leider durch Beobachtungen über den Inhalt und Zusammenhang des betreffenden Textes kaum grössere Bestimmtheit bringen lassen wird.

Wenn die Zerlegungen, deren Indicien im Sâmaveda bisher erörtert worden sind, stets auf unabhängige Lieder

---

[1]) Man vergleiche die Vertauschung eines Verses zwischen den beiden Gâyatrî-Hexaden 27 und 28: dies sind zwei Lieder, in welchen jeder Vers mit esha anfängt.

führten, so muss endlich noch gefragt werden, wie sich der Sv. zu der Annahme von Strophentheilungen in den Liedern des neunten Buches verhält, welche als einheitliche Lieder bestehen bleiben. Mir scheint jener Veda einer derartigen Annahme nicht gerade günstig zu sein. Allerdings löst er in einigen wenigen Fällen (oben c am Ende) neunversige resp. sechsversige Lieder in Triaden auf; aber dass hier und da, wo sich so bequem Triaden ergeben, zu ihnen gegriffen worden ist, beweist an sich, so lange nicht andre Momente hinzutreten, noch nicht viel [1]) — wusste man doch sogar aus dem fünfversigen Lied V, 68 zwei Tṛcas herauszubringen, indem man die Abtheilungen über einander übergreifen liess (1—3; 3—5) —; die Fälle sind doch nur sporadisch, und es stehen ihnen als Regel allzu überwiegend andre Behandlungsweisen (oben a, b) gegenüber, welche für Strophentheilungen keinen Anhalt bieten. Prüfen wir, was an sonstigen Indicien für oder gegen solche Strophentheilungen vorliegt, so fällt allerdings im Gâyatrî-Theil des neunten Buches — übrigens nur in diesem — die Häufigkeit von neunversigen und sechsversigen Liedern auf: die neunversigen sind so zahlreich wie die von zehn und die von acht Versen zusammengenommen, die sechsversigen sogar anderthalbmal so häufig wie die von sieben und von fünf Versen zusammen [2]). Bei einer Reihe von Liedern zeigt auch der Text Einschnitte, der Triadentheilung entsprechend, die nicht zufällig zu sein

[1]) Vergl. meine Bemerkung in ZDMG. XXXVIII, 469: »An einigen Stellen lässt es sich beobachten, dass Lieder, die nicht auf Tṛca-Theilung berechnet waren, aber doch bequem die Zerlegung zuliessen, wie VII, 22 (mit 9 Versen), VI, 57 (mit 6 Versen) im Sv. zerlegt worden sind«.

[2]) 8 neunversige gegen je 4 zehnversige und achtversige; 22 sechsversige gegen 7 siebenversige und 6 fünfversige.

scheinen [1]). Auf der andern Seite wird der Gedanke an durchgehende Herrschaft der Strophentheilung von vorn herein durch die Lieder von acht, von fünf Versen u. s. w. ausgeschlossen, und auch manche neunversige und sechsversige fügen sich der Triadentheilung nur gezwungen. Unter diesen Umständen wird man darauf verzichten müssen, für die in Rede stehenden Gruppen von Liedern eine allgemein gültige Regel der Zerlegbarkeit oder Nichtzerlegbarkeit aufzustellen. So ungern man eben hier, wo deutlicher als an irgend einer andern Stelle des Ṛigveda feste Typen der Liedform vorzuliegen scheinen, eine solche Regel entbehrt, wird man sich doch hüten müssen, den vorliegenden Indicien bestimmtere und rundere Ergebnisse abgewinnen zu wollen, als sie in diesem Fall nun einmal zu liefern im Stande sind.

Wir wenden uns nun zu dem andern im Sv. hervortretend wichtigen Maṇḍala, dem achten, und verzeichnen nach denselben Rubriken wie bei dem neunten die verschiedenen Fälle der Benutzung [2]).

a. Ganze Lieder erscheinen im Sv. nicht, wie überhaupt keine Aushebungen von mehr als drei Versen.

b. Unter den Fällen, wo einem Liede nur ein Tṛica

---

1) Vergl. z. B. Lied 6: Vers 1–3 Anreden an Soma im Imperativ; 2 und 3 ausserdem durch die Anfangsworte abhi tyam und das abhi im dritten Pâda zusammengehalten. Vers 4–6: Neuer Gedankengang; nicht mehr Anrede an Soma; Vers 5–6 zusammengehalten durch yam . . . tam. Vers 7–9 wieder bemerkbarer Absatz; in Vers 7 und 8 schliesst der zweite Pâda beidemal pavate sutaḥ; 9 ist Schlussvers mit dem bei diesen Versen häufigen Anfangswort evâ. — Lied 11 (Zerlegung im Sv. s. oben unter c), 1–3: Vers 3 an das Vorangehende anknüpfend, einen Abschluss bezeichnend. 4–6: neuer Anfang in 4 ähnlich wie in 1; die drei Verse zusammengehalten durch die stehende 2 pl. Imperat., Anrede an die Priester. 7–9: Stets Anrede an Soma (2 sing.). — Von den sechsversigen Liedern vergl. z. B. 30. 45.

2) Bei Maṇḍala VIII berücksichtige man namentlich auch die zahlreichen Aushebungen in Ath. Veda XX.

entnommen ist, überwiegen die Aushebungen der Verse 1—3 nur mässig, und es ist kein Anlass, in denselben einen besondern Typus zu erblicken.

c. Mehrere Verstriaden, entsprechend der Dreitheilung des Ṛigliedes, sind entnommen: 2. 6. 15. 24. 33. 45. 72. 84. 92. 93. 95. 98. 102. — Eine Triade, der Ṛiktheilung entsprechend: 11. 13. 34. 38. 64. 68. 69. 74. 75. 76. 81. 89 [1]). 94. 97 [2]). 103.

d. Eine oder mehrere Triaden, mit der Dreitheilung des Ṛigliedes nicht zusammenfallend: 1, 24-26. — 14, 1-3; 5. 7. 8. — 17, 1-3; 11-13. — 44, 4-6; 12-14; 16-18 [3]).

e. Dyaden liegen zahlreich vor bei Pragâthas; die Aufzählung erscheint überflüssig. Sonstige Dyaden finden sich nicht.

f. Einzelne Verse, im Sv. II für sich allein stehend: 69, 2; 93, 19.

---

[1]) Vers 5-7, doch der Ṛiktheilung entsprechend, insofern 1-4 zwei Pragâthas sind.

[2]) Dass VIII, 97, 10-12 und dann natürlich auch die drei folgenden Verse bis zum Schluss Tṛicas sind, haben wir auf das Zeugniss des Sv. einfach anzunehmen. Die Sachlage in's Unbestimmte zu verflüchtigen, wie Grassmann thut (»Fragmente andrer Lieder«), liegt kein Grund vor. Vergl. ZDMG. XXXVIII, 471.

[3]) Wir sehen hier von der den gegenwärtigen Zusammenhang nicht berührenden Untersuchung ab, wie sich die Triadentheilung dieser Sûktas stellt, bei denen die Versfolge des Ṛv. und die Ausschnitte des Sv. nicht zusammenstimmen. Ich begnüge mich damit anzudeuten, dass mir in 14 und 44 der Ṛv. im Recht zu sein scheint; der Sv. hat, meine ich, ausnahmsweise Verse verschiedener Strophen zusammengeordnet. Ueber Lied 17 vergl. unten S. 139 Anm. 1. In das Chaos von Lied 1 Ordnung zu bringen ist wohl aussichtslos. Doch ist — abgesehen natürlich von den beiden Pragâthas des Eingangs und den schliessenden Trishṭubhs — das ursprüngliche Vorhandensein von Tṛicagliederung wohl wahrscheinlich. Man beachte, dass im Sv. Vers 24-26 einen Tṛica bildet (ebenso bei Âṣvalâyana VII, 4, 3); also bleibt bis zur Dânastuti der Tṛica 27-29, dann in der Dânastuti bis zu den schliessenden Trishṭubhs der Tṛica 30-32 übrig. Die Verse 12-14 endlich werden im Pañc. Brâhm. IX, 10, 1 und bei Ṣâṅkh. Ṣraut. XIII, 12, 16 herausgehoben.

Man sieht, dass hier, wo der fast nur bei Pavamâna-Hymnen auftretende Typus des längeren, einem ganzen Sûkta des Ṛv. entsprechenden Sâman-Liedes fortfällt, in um so grösserer Einfachheit und Schärfe sich das Nebeneinanderstehen zweier Fälle ausprägt: Dyaden im Pragâtha-Metrum; Triaden — aber weder längere noch kürzere Stücke — in andern Versmaassen. Die Berechtigung der Pragâtha-Zerlegung spricht für sich selbst; nur lässt der Sv. die Frage natürlich offen, ob die im Ṛv. zu einem Sûkta verbundenen Pragâthas Lieder oder Strophen eines Liedes sind (s. unten). Eingehendere Betrachtung verdienen die Tṛica-Zerlegungen, deren Berechtigung von uns geprüft werden muss. Wir gehen dabei zunächst rein äusserlich von den Verszahlen der betreffenden Lieder aus, wie diese Zahlen sich im Ṛv. stellen. Lassen wir, wie sich von selbst versteht, Dânastutis und ähnliche Anhänge sowie Pragâthas, die dem Liede beigemischt sind und die Theilbarkeit der Verszahl durch 3 natürlich alteriren müssen, bei Seite, so ergeben sich für die unter c citirten Hymnen folgende Verszahlen:

Durch 3 theilbar: 45. 42. 33 (2 mal). 27. 18 (2 mal). 15 (3 mal). 12 (5 mal). 9 (3 mal). 3 (2 mal).

Nicht durch 3 theilbar: 40. 34. 22. 16. 13 (2 mal). 10 (2 mal) [1]).

Man bemerkt leicht, dass die Zahlen, bei welchen die Dreitheilung nicht aufgeht, durch 3 dividirt stets den Rest 1 geben, was bei acht Fällen schwerlich bloss zufällig sein kann. So drängt sich die Annahme auf, dass im achten Maṇḍala als ein häufig vertretener Typus sich Lieder finden, die nach Triaden gegliedert sind, am Ende aber einen ausserhalb dieser Gliederung stehenden

---

[1]) Dies sind die Lieder VIII, 2. 11. 15. 38. 68. 75. 93. 102.

einzelnen Schlussvers haben. Die speciellere Betrachtung der betreffenden Lieder lässt in der That an der Existenz eines solchen Typus keinen Zweifel übrig. Zu den Fällen, in welchen derselbe besonders deutlich characterisirt ist, gehört z. B. der 38. Hymnus. Die Tṛica-Theilung markirt sich auf den ersten Blick dadurch, dass immer durch je drei Verse derselbe letzte Pâda wiederkehrt (1—3 indrâgnî tasya bodhatam; 4—6 indrâgnî â gataṃ narâ; 7—9 indrâgnî somapîtaye); dann folgt als zehnter Vers, für sich alleinstehend [1]): âhaṃ sarasvatîvator indrâgnior avo vṛiṇe yâbhyâṃ gâyatram ṛicyate. — Nicht weniger in die Augen fallend zeigt sich derselbe Bau im Liede 93 [2]), wo Tṛica für Tṛica der Zusammenhang im Innern jeder Verstriade Continuität, am Anfang derselben einen Abschnitt zeigt. In eigenthümlicher Weise verschärft sich die Characteristik der Tṛica-Theilung dann noch bei den Versen 19—21; ihre Anfangsworte sind kayâ, kasya, abhî shu ṇaḥ — in offenbarer Nachahmung des Tṛica, welcher als Text des Vâmadevya-sâman zu besonderer Geltung gelangt ist (IV, 31, 1-3): kayâ naṣ citra' â bhuvat, kas tvâ satyo madânâm, abhî shu ṇaḥ sakhînâm. Von Vers 25—33 folgen sodann drei Tṛicas, die als solche durch den Refrain eines jeden gekennzeichnet sind; bei Vers 33 hört der letzte aus diesem Sûkta entnommene Triadenausschnitt des Sv. auf. So bleibt Vers 34 als Schlussvers übrig, von Grassmann, wie bei diesen Schlussversen stehend der Fall ist, in den Anhang verwiesen, in der That aber an seinem Orte zu

---

1) Dass dieser Vers nicht am Refrain des letzten Tṛica theilnimmt, zeigt, dass er (und ebenso diese Schlussverse überhaupt) nicht als eine Erweiterung dieses Tṛica aufgefasst werden muss, wie etwa bei einem Anushṭubh-Liede häufig die letzte Anushṭubh zu einer Paṅkti erweitert ist. Vielmehr steht der Schlussvers in der That ausserhalb der Tṛica-Theilung.

2) Vergl. hier ausser den Parallelen des Sv. auch diejenigen des Atharvaveda.

belassen als ebenso unverdächtig wie durch den Typus, durch welchen er erfordert wird, geschützt. — Wenn man nach diesen Vorbildern etwa noch das Lied 102 behandelt, wird man auch hier zu einer wesentlich andern Auffassung gelangen als Grassmann. Von den 22 Versen dieses Sûkta wird für die ersten 15 durch den Sâmaveda ohne Weiteres die Tṛica-Theilung erwiesen; 16—18 stellen sich dem Inhalt nach gleichfalls als ein Tṛica heraus. Es bleiben vier Verse übrig. Die Methode verlangt natürlich zu prüfen, ob gegen 19—21 als letzten Tṛica und 22 als Schlussvers irgend ein Bedenken besteht. Man sieht leicht, dass das nicht der Fall ist, dass vielmehr die Verse 19—21 deutlich durch den Gedanken zusammengehalten werden: Agni, nimm statt der kostbaren Opfergabe auch die geringere an. So ist Alles in bester Ordnung; überdies tritt für die Zusammengehörigkeit wenigstens von Vers 20 und 21 noch das Agni-Ritual des Yajurveda ein [1]. Grassmann nun sieht richtig, dass Vers 22 an das Ende des Ganzen gehört, aber indem er den Typus der Tṛica-Theilung mit überschüssigem Schlussvers verkennt, muss er zur Wahrung der Triaden einen Vers tilgen, und so reisst er willkürlich Vers 21 von seiner durch den Zusammenhang wie durch den Yajurveda geschützten Stelle los: eine Operation, zu welcher, sobald der hier vorliegende Typus erkannt ist, auch der Schein eines Grundes fehlt.

Es bedarf kaum der Erwähnung, dass wir diesen Typus, wenn wir unsern Blick einmal an ihn gewöhnt haben, auch in vielen Fällen, wo der Sâmaveda nicht verglichen werden kann, sowie ausserhalb des achten Maṇḍala wiedererkennen

[1]) Die Verse stehen in allen fünf Recensionen des Yajurveda neben einander, s. die Citate bei v. Schröder, Maitr. Saṃh. IV pag. 290.

werden; vergl. VIII, 18 [1]); 26, 1-19 [2]); 66 [3]); 80 [4]). — I, 27; 30, 1-16 [5]); 42 [6]) u. s. w.

Wenn nun der hier besprochene Liedtypus seiner Natur nach die über den Strophen stehende, im Schlussvers zu sichtbarstem Ausdruck gelangende Einheit eines ganzen Liedes implicirt, so berechtigt uns die Erkenntniss dieser Form und ihres häufigen Auftretens im achten Maṇḍala schon von vorn herein offenbar zu der Erwartung, dass auch die Tṛica-Lieder dieses Buches, welche den Schlussvers nicht haben, als einheitliche Lieder mit Strophentheilung, nicht aber, wie im neunten Maṇḍala, als Conglomerate unabhängiger Lieder von je 3 Versen aufzufassen sein werden. In der That bestätigt sich die Zusammengehörigkeit der Tṛica-Strophen — und dasselbe gilt von den Pragâthas — zu Einheiten in zahlreichen Sûktas des achten Buches in vollkommen zweifelloser Weise, und alle Wahrscheinlichkeit spricht demnach dafür, dass auch die Hymnen, in welchen zufälligerweise directe Indicien fehlen, in gleicher Weise zu beurtheilen sein

---

1) VIII, 18 giebt ein instructives Beispiel der verschiedenartigen Indicien, welche die Tṛicatheilung anzeigen. 4-6 Hervortreten der Göttin Aditi (7 knüpft daran an, wie auch 10 an den Refrain von 7-9 anknüpft); 7-9 Refrain apa sridhaḥ; öftere Wiederholung von ṣam, ṣaṃtâti; 10. 11 zusammengeschlossen durch yuyotana, yuyota; 13-15 durch martia (14. 15 auch durch dvayu, advayu); 20. 21 Mitra, Varuṇa, Marutas. In den ersten drei Tṛicas liegt der eine, im Folgenden der andre der beiden Ushṇih-Typen vor (nach unsrer oben angewandten Bezeichnung a a a x und a a b).

2) Ein offenbar für sich zu beurtheilendes Aṣvinlied; was folgt, ist an Vâyu gerichtet.

3) Ein Pragâtha-Lied mit Anushṭubh-Schluss.

4) Hier wie in mehreren Fällen hat der Schlussvers ein andres Metrum als die Tṛicas.

5) Ein Indralied; es folgen zwei offenbar nicht zugehörige Tṛicas an die Aṣvin und Ushas.

6) Die Tṛicas und der Schlussvers sind bei Geldner-Kaegi richtig abgetheilt.

werden[1]. Bald sind es Momente des Inhalts, des Zusammenhangs, welche die über den Strophen stehende Einheit erkennen lassen, bald ist es die Parallelität mehrerer Lieder unter einander[2], oder ein das Ganze zusammenhaltender Schluss — etwa eine Dânastuti[3] —, oder ein durch das ganze Lied durchgehender Refrain (34. 47. 62. 85), oder ein strophenweise wechselnder Refrain[4], oder eine metrische Eigenthümlichkeit, wie der trochäische Tonfall des Gâyatrî-Ausgangs (16. 71. 79. 81), oder eine weniger gewöhnliche Verbindungsart der Ṭrica-Verse (eine Anushṭubh und zwei Gâyatrîs: 63. 74, vergl. 68), oder ein solches Characteristicum wie der häufige Ausgang der beiden letzten Pâdas eines Verses auf dasselbe Wort (70)[5]. Stets aber sind die Strophen, in

[1] Natürlich soll hier nicht in Abrede gestellt werden, dass vielfach auch im achten Buch Verschiedenartiges zusammengerathen ist, dass an Ṭricalieder sich gelegentlich nicht zugehörige Strophen angesetzt haben (vergl. unten den Abschnitt über die Anordnung des achten M.): die Thatsache, dass als der in diesem Buch herrschende Typus der des Strophenliedes, nicht der einzelnen als Lied auftretenden Strophe zu gelten hat, wird hierdurch nicht berührt.

[2] So am hervortretendsten bei den Vâlakhilya-Liedern.

[3] Oder ein Schluss wie 79, 9 râjan[n] apa dvishaḥ sedha mîḍhvo' apa sridhaḥ sedha, u. Aehnl. mehr.

[4] Dieser Fall liegt, verbunden mit noch weiter gehender Gemeinsamkeit des Ausdrucks, in den je drei zu einer Strophe verbundenen Versen von Lied 35 vor.

[5] Weitere Argumente für meine Auffassung, dass im achten Buch die Strophen ganz überwiegend als Theile der überlieferten Hymnen, nicht aber als eigne Hymnen zu betrachten sind, werden die weiterhin mitzutheilenden Untersuchungen über die Ordnung der Sammlung ergeben. Man erwäge noch Fälle wie die folgenden. Das Agnilied 75, die Reihe dreier Indralieder 76–78 bestehen fast ausschliesslich aus Gâyatrî-ṭricas. Das Somalied 79 hat gleichfalls drei Gâyatrî-ṭricas, aber mit vorherrschend trochäischem Ausgang. Lägen hier Sammlungen selbständiger Ṭricas vor, wie käme es, dass gerade die an Soma gerichteten sämmtlich eben jenes metrische Characteristicum haben, welches den andern fehlt? Oder wie kommt es, dass in der Gruppe der Vatsalieder die Schaar der Maruts immer in Anushṭubh-ṭricas (Lied 7), Indra immer in Gâyatrî-ṭricas (6) gefeiert wird? Derartige Facta in der Vertheilung der Metra weisen darauf hin, dass es sich um grosse, aus Strophen bestehende Lieder, nicht aber um Serien unabhängiger, je eine Strophe umfassender Lieder handelt.

welche die Lieder zerfallen — mag es nun der Sâmaveda sein, der über ihre Theilung Aufschluss giebt, oder der Refrain, oder das Metrum, oder was auch immer — entweder Pragâthas oder Tṛicas [1]).

Und dieses selbe Ergebniss findet sich nun auch in den übrigen Maṇḍalas stehend wieder: mag hier und da eine Vierzahl von Versen in einem Zusammenhang stehen, der ihre gemeinsame Aushebung im Sâmaveda bewirkt hat [2]):

---

[1]) Von Ausnahmen — wenn man sie überhaupt als solche ansehen will — finde ich nur folgende irrelevante Fälle. In Lied 17 haben wir, wenn der schliessende Pragâtha bei Seite gelassen wird, 13 Verse. Die Parallelen der andern Veden und die Aushebungen im Hotar-Ritual (Âṣvalâyana Ṣraut. V, 10, 28; VI, 4, 10; VII, 2, 3) ergeben die Tṛicas 1–3; 4–6; 11–13, so dass 7–10 als scheinbare Tetrade stehen bleibt. Wie man auch die Störung des regelmässigen Triadenverlaufs erklären mag — Betrachtungen über die Liedfolge (vergl. den Abschnitt über die Anordnung der Saṃhitâ) empfehlen es, V. 10 als den Schlussvers eines Tṛicaliedes, V. 11–13 als ein selbständiges Lied anzusehen — man wird das Lied in keinem Fall verwenden wollen, um einen Tetradentypus der vedischen Strophe daraus zu schliessen. — 31, 15–18 liegt offenbar nicht eine Tetradenstrophe, sondern ein Lied von vier Versen vor. — 32, 19. 20 stehen als Versdyade in einem langen Tṛica-Liede (vergl. ZDMG. XXXVIII, 470 fg.; Vers 30 ist Schlussvers ausserhalb der Strophentheilung); ist ein Vers verloren gegangen?

[2]) Man wird Aushebungen von Dyaden nicht darin sehen wollen, dass VI, 75, 18. 19 verbunden mit einem Khila-Vers, X, 152, 3. 4 verbunden mit einem im Ṛv. nicht vorhandenen Vers im Sv. Tṛicas abgegeben haben; sonst gilt in aller Strenge die Regel, dass, wo der Sv. eine Ṛig-Dyade übernimmt, ein Pragâtha vorliegt. — Von Tetraden finde ich in den Sv. übernommen I, 13, 1–4: Âprîverse, also von jedem Verdacht der Strophenbildung frei. Dann III, 12, 5–8: aber eben dies neunversige Lied findet sich im Sv. zugleich mit der Zerlegung 1–3; 4–6; 9. 7. 8. Sodann finden sich von I, 7 die ersten vier Verse im Sv. und auch in den Yajurveden; das Lied hat 10 Verse, so dass an eine Tetradentheilung nicht gedacht werden kann. Endlich I, 22: das Sûkta, in dem noch am ersten Tetraden gefunden werden könnten. Dasselbe zerlegt sich nach den Gottheiten, an die es gerichtet ist, in folgende Theile, von denen im Sv. nur der letzte (in seinem ganzen Umfang) aufgenommen ist: 1–4; 5–8; 9–12; 13–15; 16–21. Mir scheint, dass es sich in der That um unabhängige Lieder von 4, 4, 4, 3, 3 + 3 Versen handelt; vergl. den Abschnitt über die Anordnung der Saṃhitâ.

Spuren irgend welcher regelmässigen, durch ein Lied hindurchgehenden Tetradentheilungen weist der Sâmaveda ebensowenig auf, wie Spuren von Dyadentheilungen (abgesehen natürlich von Pragâthas) oder von Pentadentheilungen. Und was der Sâmaveda ergiebt, ergeben ganz ebenso die andern Indicien, wie Refrainbildung u. s. w., und so werden wir, so lange nicht für die Aufstellung von Dyaden- oder Pentadenliedern [1]) zuverlässigere und objectivere Characteristica ermittelt sind, als die Freunde derartiger Zerlegungen bis jetzt gefunden haben, uns nicht für berechtigt halten, andre Strophen als Tṛcas und Pragâthas im Ṛigveda anzunehmen.

VI.

Lieder in verschiedenen Versmaassen.

Das Festhalten desselben Versmaasses innerhalb jedes Liedes bildet im Veda, wie bekannt, die Regel. Bei der Untersuchung über die Ausnahmen von derselben muss die grosse Menge von Liedern in verschiedenen Versmaassen, welche ein Ueberblick über den traditionellen Text oder über die Anukramaṇî zu ergeben scheint, vielfältigen und eingreifenden Sichtungen unterzogen werden. Ein beträchtlicher Theil jener Materialien scheidet so von vorn herein aus. Vor Allem kommt hier die Auflösung jener grossen Liedcomplexe in Betracht, von welchen die Untersuchungen über die Anordnungsgesetze der Saṃhitâ [2]) sowie über die

[1]) Ueber die in dieser Richtung sich bewegenden Versuche von Geldner-Kaegi, Grassmann, Delbrück s. meine Bemerkungen ZDMG. XXXVIII, 453 fg.

[2]) Siehe unten den Abschnitt über dieselben.

Aushebungen in den andern Veden[1]) lehren, dass sie als Gruppen rein äusserlich an einander geschobener selbständiger Lieder aufzufassen sind. Die Trennung dieser Lieder schneidet in sehr zahlreichen Fällen die verschiedenen Metra aus einander, welche im selben Sûkta mit einander verbunden zu sein schienen[2]). Aehnliches ergiebt sich nicht selten bei der Ablösung der an die ursprüngliche Sammlung später hinzugefügten Anhänge, die als solche durch die Gesetze der Liedordnung erwiesen werden. Aber keineswegs darf unsre sichtende Thätigkeit vor allen Stellen Halt machen, an welchen diese Gesetze zu keinem Verdacht gegen den überlieferten Liedbestand führen oder wo sie denselben etwa gar für die Zeit der Saṃhitâordner positiv als vorhanden erweisen. Dass zunächst Abweichungen einzelner oder mehrerer Verse von dem Metrum ihrer Umgebung auf Interpolationen, andrerseits auf solche Zusammenschiebungen unabhängiger Lieder hindeuten können, welche in die Zeit vor Aufstellung der Saṃhitâordnung fallen, versteht sich von selbst. So im Liede IV, 1: hier sind die drei ersten Verse längere, der Atyashṭi ähnliche Gefüge aus zwölfsylbigen und achtsylbigen Elementen (s. oben S. 102); es folgen Trishṭubhs (4—20). Grassmann zerschneidet dem entsprechend das Lied hinter Vers 3: er ist, wie ich meine, auf dem richtigen Wege, nur dass er etwas zu geradeaus vorgeht. Von Seiten des Inhalts scheidet sich deutlich V. 1—5 ab, ein Gebet an Agni den Varuṇa zu versöhnen; von V. 6 an haben wir dagegen ein gewöhnliches Agnilied ohne Beziehung auf Varuṇa. So ist hinter V. 5 zu

---

1) Vergl. oben S. 121 fg.

2) Beispielsweise fallen die »complicirten Symmetrien und Responsionen«, die Ludwig (III S. 58) in I, 84 entdeckte, auf diese Weise — wie übrigens Grassmann bereits gezeigt hatte — aus einander. Weitere Fälle findet man I, 79; III, 62; VI, 15. 16. 44. 51. 52. 59. 60; VII, 31. 66 u. A. m.

zerlegen, wodurch die metrische Ungleichartigkeit zwar nicht beseitigt, aber ihr Aussehen modificirt wird; sie wird so auf einen der Typen, die wir als regelmässige kennen lernen werden, zurückgeführt [1]). — Aehnlich ergiebt sich in dem Sûkta VII, 1 (1—18 Virâj, 19—25 Trishṭubh), wenn man die durch das zweimalige Auftreten des Schlussverses 20=25 indicirte Zerschneidung vornimmt, an erster Stelle ein Lied zwar mit wechselndem, aber in typischer Form wechselndem Metrum, während das zweite Lied metrisch gleichförmig ist. — Auch für VI, 71 macht es Ton und Ausdrucksweise wahrscheinlich, dass mit Vers 4 ein neues Lied anfängt, wozu auch die rituelle Verwendung stimmt [2]); so erhalten wir ein reines Jagatîlied und ein reines Trishṭubhlied, welche beide zusammen, wie die Liedordnung zweifellos beweist, schon dem Sammler für ein Lied gegolten haben. — Wir können etwa noch auf II, 24, 12 hinweisen, wo das Eintreten von Trishṭubh statt Jagatî sich mit einer sehr auffallenden Unterbrechung des Zusammenhangs verbindet, um die Tilgung jenes Verses zu indiciren (so schon Grassmann), oder auf VI, 68, wo nach der Beseitigung von Anhängen, die theils in Jagatî, theils in Trishṭubh verfasst sind, ein bis Vers 8 reichendes reines Trishṭubhlied bleibt [3]). Der Textbehandlung im Einzelnen muss es natürlich vorbehalten bleiben, die grosse Zahl von Fällen, die den hier berührten mehr oder

---

[1]) Erstes Lied bestehend aus den acht- und zwölfsylbigen Gefügen; doppelter Trishṭubh-Schlussvers. — Das zweite Lied ist metrisch gleichartig.

[2]) Aitareya Br. IV, 32, V, 8 und andre Ritualtexte.

[3]) Bei der Lectüre des Atharvaveda kann man oft genug die Erfahrung machen, dass, wenn man den Grundbestandtheil eines Liedes und jüngere Erweiterungen desselben etwa mit Hülfe der Ṛigveda-Parallelen aus einander löst, damit zugleich ein metrisch buntscheckiges Lied auf ein metrisch gleichmässiges zurückgeführt ist. Bei aller Verschiedenheit des Ṛig- und des Atharvantextes darf hierin doch immerhin ein allerdings vorsichtig zu benutzender Fingerzeig auch für die Behandlung des ersteren gesehen werden.

weniger analog sind, zu erledigen; für den Zweck der gegenwärtigen Erörterung genügt es, die Weise allgemein zu characterisiren, in welcher eine erhebliche Reihe von Fällen metrischer Ungleichartigkeit auch an Stellen, wo die den Sammlern vorliegende Form der Lieder richtig erhalten ist, doch durch unsre Kritik beseitigt oder wenigstens von einer anomalen Form auf eine typisch feststehende zurückgeführt werden muss.

Aber auch noch unter den Fällen, welche die Kritik überhaupt nicht anzutasten hat, kommen für die Untersuchung der Liedtypen mit wechselndem Metrum nicht wenige in Wegfall, bei welchen das scheinbare Zusammentreffen verschiedener Versmaasse auf dem Wege der Exegese fortgeschafft wird: die Fälle nämlich, in denen Aeusserungen oder Sprüche an einander gereiht sind, welche nicht ein fortlaufendes Lied ausmachen, sondern die dazu bestimmt sind, getrennt von einander an verschiedenen Stellen desselben rituellen oder desselben episch erzählenden Zusammenhangs — im letzteren Fall mit dazwischen stehender Prosa — vorgetragen zu werden. Auf diese Weise wird, wenn nicht überall so doch an vielen Stellen der Begräbniss- (X, 14 fgg.) und Hochzeitssprüche (X, 85), der Yûpasprüche (III, 8), der Pflügersprüche (IV, 57), der Sprüche für die Kampfrüstung (VI, 75) und andrer ähnlicher Spruchsammlungen das metrisch Verschiedene sich aus einander lösen. Ebenso in der Erzählung von Agastya, Indra und den Maruts (I, 170 fg.), von Agastya und Lopâmudrâ (I, 179), von Indra, Vâyu und dem Vṛitrakampfe (VIII, 100) und in andern jener Âkhyânas, für welche es mir gestattet sei, auf frühere an anderm Orte von mir gegebene Darlegungen [1]) zu verweisen. Auch bei

[1]) ZDMG. XXXIX, 52 fgg.

Dânastutis und ähnlichen Anhängen wird nicht selten durch die Auflösung des lockern Bandes, welches dieselben mit dem vorangehenden Liede verknüpft [1]), die Vereinigung metrisch verschiedenartiger Bestandtheile beseitigt.

Es liegt auf der Hand, dass, wenn man die bezeichneten Kategorien von Fällen, soweit sie sich nachweisen lassen, aus der Untersuchung eliminirt, darum die übrig bleibenden Materialien noch keineswegs als sicher behandelt werden können. So leicht es oft ist, das nur scheinbar Zusammengehörige mit voller Sicherheit aus einander zu lösen, so schwer ist es in der Regel umgekehrt, die wirkliche, ursprüngliche — nicht nur für den Sammler der vorliegenden Saṃhitâ vorhandene — Zusammengehörigkeit irgend welcher Bestandtheile direct zu beweisen: ein Nachweis, welcher bei der so oft auftretenden Unsicherheit der in dieser Richtung aus dem Gedankenzusammenhang zu gewinnenden Resultate wirklich befriedigend in der Regel wenigstens nur da gelingen kann, wo entweder Strophenbildungen vorliegen oder wo von mehreren Parallelliedern das eine den Bestand des andern schützt. Bestimmte Typen der Verbindung verschiedener Versmaasse erweisen sich doch durch ihre stete Wiederkehr wie durch ihre innere Begreiflichkeit als unzweifelhaft feststehend; über sie hinaus bleibt ein Rest mehr oder weniger regelloser Verbindungen übrig, der im Ganzen nicht weggeleugnet werden kann, wenn auch natürlich bei der Behandlung des einzelnen Falles oft keine Sicherheit erreichbar ist.

Als regelmässig und typisch muss vor Allem das Eintreten eines andern Metrums am Liedende anerkannt werden. Am häufigsten erscheint der Trishṭubhschluss, und dieser

---

[1]) Ueber die Natur dieses Zusammenhangs s. ZDMG. a. a. O. 83 fgg.

wieder findet sich erklärlicherweise besonders gern bei Liedern in dem Metrum, das der Trishṭubh am nächsten steht, in Jagatî, hinter welcher die Trishṭubh mit ihrem contrastirenden Reihenausgang den Abschluss des Liedes fühlbar bezeichnet. Meist ist es eine Trishṭubh, die das Jagatîlied schliesst (I, 34. 52. 54. 64. 102. 106 etc. etc.)[1]; häufig sind es zwei (I, 51. 53. 94 etc.; bei Parallelliedern: X, 35. 36; 43. 44; 63. 64); gelegentlich drei (I, 58. 168) oder sogar vier (I, 101). In vielen Fällen ist es offenbar der einem Sänger oder einer Sängergruppe eigene stehende Schlussvers bez. Schlusspâda in Trishṭubh, dessen Verwendung den Trishṭubhschluss eines Jagatîliedes hervorgerufen hat. Dass mit dem Trishṭubhschluss sich häufig das regellose Auftreten der Trishṭubh im Innern des Liedes (s. unten) verbindet, ist selbstverständlich.

Trishṭubhschluss von einem oder zuweilen zwei Versen nach anderm Metrum als Jagatî findet sich verglichen mit jenem Hauptfall wesentlich seltener, doch liegen immerhin derartige Fälle für jedes nicht ganz ungewöhnliche Versmaass vor. So folgt ein Trishṭubhschlussvers auf die Gâyatrîtṛicas I, 27, 10-12; 30, 13-15[2] und auf die Gâyatrîtṛicalieder VIII, 11. 80[3]. Sonst noch nach Gâyatrî X, 20 (Virâj und Trishṭubh). Nach Anushṭubh: I, 175. 176 (Parallellieder); VI, 2 und 14 (beidemal dieselbe Pentade von Trishṭubh-Pâdas); X, 90 (als Schlussvers ist I, 164, 50 entnommen). Nach Bṛi-

[1]) Vergl. die Sammlungen bei Ludwig III, 59. Das zweite Buch ist an derartigen Fällen besonders reich.

[2]) Ueber die hier eingreifenden Liedzerlegungen verweise ich auf den Abschnitt über die Saṃhitâordnung. — Der Fall von I, 93, 12 könnte, wie ebendort gezeigt ist, durch eine Umstellung zu beseitigen sein.

[3]) Danach liegt es nah, in der Trishṭubh VIII, 63, 12 einen Schlussvers zu vermuthen, der nach den vorangehenden Anushṭubh-Gâyatrî-Triaden seine Stelle haben müsste. Sollte vor Vers 10 eine Anushṭubh ausgefallen sein? — Als Trishṭubhschluss nach einer aus Anushṭubh und Gâyatrî gebildeten Triade scheint auch X, 62, 11 aufzufassen.

hatî III, 9; Ushṇih V, 40, 4; 78, 4; Paṅkti I, 105 (?); Mahâpaṅkti VIII, 40 und X, 133; Atyashṭi I, 130. 136. 139; nach der aus drei Trishṭubh-Pâdas gebildeten Virâj VII, 1 (oben S. 142). 22. 68; nach andern selteneren Metris II, 11; X, 22. 126 (IV, 12, 6 als Schlussvers wiederholt); über den gleichfalls hierher gehörigen Fall von IV, 1 ist oben eingehender gesprochen worden (S. 141).

Anushṭubhschlussverse haben erklärlicherweise ihren Hauptsitz nach Gâyatrîliedern [1]: so I, 90 (?); II, 8; III, 37; IV, 30; VIII, 33, 16-19; X, 9 (zwei Schlussverse). Für die auch sonst sich empfehlende Vermuthung, dass hinter VIII, 31, 9 ein Liedschluss anzunehmen ist, spricht, dass Vers 9 eine Anushṭubh nach vorangehenden Gâyatrîs ist. — Besonders häufig ist im letzten Verse eines Gâyatrîliedes und namentlich eines Gâyatrîtṛica der dritte Pâda noch einmal mit irgend welchen Abänderungen wiederholt, so dass ein Anushṭubhschluss entsteht: so I, 43, 9 (das Lied fängt bei Vers 7 an); VI, 16, 27; 45, 33; 56; VII, 94; VIII, 79; IX, 66, 18. — Wie hinter der reinen Gâyatrî, so tritt auch hinter der durch einen viersylbigen Pâda erweiterten Gâyatrî (Ushṇih von der Form a a a x) der Anushṭubhschlussvers ein VI, 51, 16 [2]).

Hinter Trishṭubhliedern liegt der Anushṭubhschlussvers in einer Reihe grossentheils zweifelhafter Fälle vor; theils legt der Mangel sicheren Zusammenhangs den Verdacht sei es späterer Hinzufügung, sei es ritueller Gesondertheit nahe; theils sind von Seiten der Anordnungsgesetze Bedenken gegen den überlieferten Bestand zu erheben. Die Fälle sind I, 158;

---

[1]) Vergl. Ludwig III, 62.

[2]) Das Lied fängt bei Vers 13 an; s. unten den Abschnitt über die Saṃhitâordnung.

IV, 39; X, 103 [1]). 109 (zwei An.-Verse). 142 [1]). 161. — Anushṭubhschluss nach einer Mischung von Trishṭubh und Jagatî: VI, 28; VII, 104; nach Pragâthas: VI, 48; VIII, 66. 103; nach Ushṇih: VIII, 24.

Jagatîschlussverse sind selten, auch nach vorangehender Trishṭubh [2]). Nach Gâyatrî: VII, 89; nach Paṅkti: I, 82; nach längeren Verbindungen achtsylbiger und zwölfsylbiger Pâdas: VIII, 36. 37 (Parallelhymnen).

Bṛihatîschluss nach Gâyatrîtṛicas: VIII, 78; nach Anushṭubh: VI, 42.

Ueber den Paṅktischluss ist schon oben (S. 32) gesprochen worden.

So werden mit grösserer oder geringerer Häufigkeit alle geläufigen Metra verwandt, um ein in anderm Versmaasse verfasstes Lied abzuschliessen. Nur die Gâyatrî ist von diesem Gebrauch allem Anschein nach ausgenommen; das Fehlen aller Beispiele [3]) kann kaum zufällig sein. Liess der Mangel des Gleichgewichts in den drei Pâdas der Gâyatrî diesen Vers den vedischen Dichtern ungeeignet erscheinen, den Schluss des Liedes zu bezeichnen?

Wie das Ende, so konnte auch der Anfang des Liedes bezw. des Tṛica durch ein vom Rest abweichendes Versmaass markirt werden. Aber dies ist bei Weitem seltener geschehen; es ist begreiflich, dass ein derartiges Hervorheben des Eingangs nicht in dem Maasse als wirkungsvoll empfunden

---

[1]) Siehe die Bemerkungen über den Schluss dieser Sûktas unten bei der Besprechung der Anordnung von Buch X.

[2]) Siehe die Belege bei Ludwig III, 59. Von denselben fällt IV, 50 wegen der mit diesem Texte vorzunehmenden Zerlegungen fort; X, 128, 9 bildet nur für die äusserliche Auffassung der Anukramaṇî eine Jagatî.

[3]) Dass in bunten Durcheinandermischungen zahlreicher Metra gelegentlich auch die Gâyatrî am Ende steht, ist natürlich unwesentlich.

wurde, wie beim Ausgang offenbar der Fall gewesen ist. Am sichersten ist der Anushṭubh-Anfang vor folgenden Gâyatrîs zu belegen. Er findet sich bei einzelnen Ṭricas und in regelmässiger Wiederkehr bei ganzen Ṭricareihen — so dass also die oben S. 120 Anm. 1 bereits erwähnte Ṭricaform Aṇ. Gây. Gây. entsteht —, gelegentlich auch bei längeren Textstücken: III, 24; V, 28, 4-6; 82, 1-3; VIII, 2, 28-30; 9, 19-21; 63 [1]); 68; 74; 92, 1-3; IX, 101, 1-3; X, 20 [2]); 62, 8-10.

Die Analogie des Anushṭubhanfangs vor Gâyatrî führt darauf, dass auch in einer Reihe von Fällen des Jagatîanfangs (ein, zuweilen zwei Verse) vor Trishṭubh vielleicht etwas andres als die rein zufällige Wirkung der häufigen Vermengung von Jagatî- und Trishṭubhversen zu sehen sein könnte; vergl. VII, 41. 44; X, 69. 83. 117. 130. 177.

Verlassen wir das Gebiet der Schluss- und Anfangsverse, so nähern wir uns mehr und mehr dem Bereich der regellosen Versmischungen.

Von einer gewissen Geordnetheit kann immerhin noch da die Rede sein, wo sich ein Wechsel des Versmaasses mit der Strophentheilung deckt: so bei Ushṇih und Gâyatrî VIII, 26, 1-19 [3]); Uparishṭâjjyotis und Pañkti VIII, 35; Pañkti und Bṛihatî VIII, 62; Anushṭubh, Gâyatrî und vermischten Combinationen VIII, 69. Hier mögen auch die Verbindungen von Pragâthastrophen mit Bṛihatîṭricas (VIII, 70; auch VIII, 1 scheint hierher zu gehören) und mit andern Strophen erwähnt werden, an denen das achte Buch reich ist; dieselben schliessen indessen nur selten die Möglichkeit von Zerschneidungen aus.

---

[1]) Vers 5 ist Anushṭubh statt Gâyatrî; zu ändern wäre gewagt, wenn auch nicht schwer.

[2]) Vers 1 ist wegzulassen, s. unten S. 161.

[3]) 19 ist Schlussvers hinter den Strophen; bei 20 fängt ein neues Lied an.

In einer andern Reihe von Fällen gleitet ohne strophische Regelung ein Lied aus einem Versmaass in ein andres hinüber, so dass sein erster Theil in jenem, der zweite in diesem abgefasst ist. So der typische Uebergang von fünfsylbigen Virâj-Pâdas zu Trishṭubh (oben S. 97), der Uebergang von Gâyatrî zu Anushṭubh in dem Âprîliede IX, 5 — ein vermöge seiner rituellen Natur besonders sicheres Beispiel [1] —, der Uebergang von Trishṭubh zu Jagatî X, 84 [2]). Danach wird man, wenn eine derartige Erscheinung sich gelegentlich auf ferner von einander abliegende Metra ausdehnt, wie Trishṭubh und Gâyatrî III, 59, es nicht ohne Weiteres für ausgemacht halten können, dass verschiedene Lieder oder Fragmente an einander geschoben sind. Man wird sich begnügen zu constatiren, dass dies Sûkta — anders als zahlreiche ähnlich aussehende — bei der Anordnung der Saṃhitâ als Einheit betrachtet worden ist; darüber hinaus wird auf ein sicheres Resultat verzichtet werden müssen.

Sonstige Mischungen der Versmaasse treten — abgesehen von dem Fall der Trishṭubh und Jagatî — verhältnissmässig selten so auf, dass vereinzelte Ṛicas in dem einen Metrum in ein Lied, das durchgehend ein andres Versmaass zeigt, hineingestreut sind; in der Regel handelt es sich vielmehr um Sûktas mit fortwährendem oder doch sehr häufigem Wechsel der Metra, so dass kein einzelnes Versmaass als dominirendes angesehen werden kann. Affinitäten solcher Metra, die eine besondre Neigung zur Vereinigung mit ein-

---

[1]) Weniger sicher ist es, dass I, 28 (Ait. Br. VII, 17) das Anushṭubhstück und das Gâyatrîstück in ununterbrochenem, gleichmässigem Zusammenhang stehen.

[2]) Die durchgehende Anknüpfung jedes Versanfangs an das vorangehende Versende sichert auch dies Beispiel. In X, 32 dagegen ist kaum zu verkennen, dass der Uebergang von Jagatî in Trishṭubh mit einem Abschnitt des Sinnes zusammentrifft.

ander bekunden, machen sich im einen wie im andern Fall häufig wenn auch keineswegs ausnahmslos geltend. Die hervortretendste Erscheinung dieser Art betrifft die Trishṭubh und Jagatî. Wie in der nachlässigeren Praxis namentlich späterer vedischer Dichter innerhalb des einzelnen Verses Trishṭubh- und Jagatîpâdas oft unterschiedslos durch einander gemengt werden, so wird von demselben laxeren Standpunkt aus offenbar auch ein Wechsel ganzer Trishṭubh- und ganzer Jagatîverse nicht eigentlich als ein Wechsel des Metrums empfunden. Abgesehen von den besprochenen Erscheinungen, die das Liedende und den Liedanfang betreffen, scheint es mir verfehlt, Regeln oder ein Streben nach Symmetrie in diesem Wechsel entdecken zu wollen [1]. — Aehnlich wie Trishṭubh und Jagatî, wenn auch mit viel geringerer Häufigkeit, wechseln Gâyatrî und Anushṭubh. Eine einzelne Gâyatrî zwischen Anushṭubhs finden wir X, 19, 6 [2]; 176, 2; eine Anushṭubh zwischen Gâyatrîs IV, 30, 8; V, 61, 5 [3]; VI, 53, 8; sonstige Mischungen der beiden Metra finden sich z. B. I, 187; VIII, 55; X, 9, 6 fgg. (= I, 23, 20 fgg.). — Ein weiteres Gebiet von Versmaassen, deren Affinität sie dazu geeignet macht, neben einander verwandt zu werden, tritt insonderheit in den Strophenliedern des achten Buchs wie auch in vielen Dânastutis hervor: es sind die aus achtsylbigen Pâdas allein oder in Verbindung mit zwölfsylbigen Pâdas gebildeten Metra, also Gâyatrî, Anushṭubh, Pankti, Kakubh, Bṛihatî, Ushṇih, Puraüshṇih, während Tri-

[1]) Anders Ludwig III, 59.

[2]) Doch läge es nicht fern, den Pâda, der zur Anushṭubh fehlt, nach Anleitung von Vers 8 zu ergänzen. Wie leicht innerhalb der Ueberlieferung Vertauschungen der Gâyatrî- und Anushṭubhform vorkommen konnten, zeigt die Vergleichung von I, 23, 20 mit X, 9, 6.

[3]) Es ist denkbar, dass bei diesem Vers eine Art Neuanfang vorläge.

shṭubh, Jagatî, Virâj (3 × 11 Sylben) diesem Kreise fern, dagegen sich unter einander nahe stehen. Deutlich erkennt man diese Gruppirung der Metra z. B. im Liede VIII, 9. Die 21 Verse sind der Reihe nach: 1—3 Bṛihatî Gâyatrî Gâyatrî; 4—6 Bṛihatî Kakubh Bṛihatî; 7—9 Anushṭubh; 10—12 Trishṭubh Virâj Jagatî; 13—15 Anushṭ. Bṛih. Bṛih.; 16—18 Anushṭubh; 19—21 An. Gây. Gâyatrî. Es scheint mir klar, dass, wie ich in dieser Zusammenstellung bereits angedeutet habe, Tṛicas vorliegen. Zwar fehlen die dem achtsylbigen und acht-zwölfsylbigen Kreise fernstehenden Metra nicht ganz, aber sie fallen in einen einzigen Tṛica hinein, welcher ausschliesslich aus ihnen besteht (10—12). Zwei Tṛicas (7—9. 16—18) sind ganz aus Anushṭubh gebildet; einer (19—21) zeigt die oben (S. 148) besprochene typische Form Anushṭubh und zwei Gâyatrîs; die übrigen drei Tṛicas endlich bestehen aus Versmaassen des besprochenen Affinitätskreises, aus Anushṭubh, Gâyatrî, Bṛihatî, Kakubh [1]). So weist, wenn ich mich nicht täusche, die scheinbare Regellosigkeit des Liedes — Bergaigne bezeichnet es als sûkta métriquement informe — in der That eine zwar nicht annähernd fest geordnete, aber doch auch der Ordnung nicht vollkommen entbehrende Gliederung auf [2]).

Weitere Fälle, in welchen sich die Affinität der oben bezeichneten Metra zu erkennen giebt, sind recht häufig; ich darf mich hier mit wenigen Hinweisen begnügen. In VIII, 69 haben wir neben einem aus Gâyatrî sowie mehreren aus Anushṭubh gebildeten Tṛicas (S. 148) zwei solche aus ge-

---

[1]) Von Seiten des Inhalts wird die Tṛicatheilung dadurch bestätigt, dass die Verherrlichung der Aṣvins in Verbindung mit der Morgenröthe sich nach dem Tṛica 16–18 abgrenzt.

[2]) Vergleichbar ist der Zustand der Pragâthabildungen in dem folgenden Sûkta VIII, 10; s. oben S. 110.

mischten Versmaassen: 10—12 Anushṭubh Paṅkti Anushṭubh; 16—18 Paṅkti Bṛihatî Bṛihatî. In VIII, 26 sondert sich am Ende von dem Asvinliede ein aus zwei Tṛicas bestehender Hymnus an Vâyu ab: 20—22 Anusht. Gây. Ushṇih, 23—25 Ushṇih Ushṇih Gâyatrî. In VIII, 30 liegen die Versmaasse Gâyatrî Puraüshṇih Bṛihatî Anushṭubh vor. Die Dânastuti VIII, 70, 13-15 enthält Kakubh [1]) Anushṭubh Puraüshṇih. Das Praügalied II, 41, im Uebrigen in Gâyatrî verfasst, enthält einen Tṛica (16—18) aus einer Anushṭubh und zwei Bṛihatîs. —

So ist durch unsre Erörterungen das Gebiet der absolut unregelmässigen Verbindungen verschiedener Versmaasse immer mehr eingeschränkt worden. Aber dies Gebiet zu beseitigen kann und darf nicht als das letzte Ziel der Kritik angesehen werden. Ein Rest, welcher der reinen, zufälligen Willkür der vedischen Dichter gehört, bleibt bestehen, wenn auch natürlich die Abgrenzung dieses Restes im Einzelnen vielfachen und theilweise unauflöslichen Zweifeln unterliegen wird. Von irgend welchen Zusammenstellungen verschiedener Versmaasse zu behaupten, dass dieselben unbedingt auszuschliessen seien und dass ihr Auftreten im überlieferten Texte für sich allein hinreiche, um uns die Beseitigung des Anstosses durch die Kritik oder Exegese [2]) postuliren zu lassen, geht schlechterdings nicht an. Wozu ein Wechsel des Metrums — sofern er nicht als einer der typischen Formen entsprechend von vorn herein unverdächtig ist — den Kritiker auffordern soll, ist nur dies, zu prüfen, ob mit dem metrischen Anstoss sich andre Anstoss gebende Momente — Momente des Sinnes, der rituellen Verwendung, der Liedordnung —

---

[1]) Die überlieferte Stellung des Avasâna und die entsprechende Auffassung des Verses als Ushṇih ist falsch.

[2]) Ich denke hier an das oben S. 143 Gesagte.

vereinigen und dadurch weitere Schlüsse ermöglicht werden. Wir haben im ersten Theil dieses Abschnitts mannichfache Gruppen von Fällen kennen gelernt, in welchen ein solches Zusammentreffen in der That stattfindet und darum die Auflösung der Einheit, welche in der Ueberlieferung die metrisch disparaten Elemente umschliesst, gerechfertigt ist; und unsre Untersuchungen über die Ordnung der Saṃhitâ werden uns weiter auf Schritt und Tritt zeigen, wie da, wo überlieferte Liedeinheiten zu zerschneiden sind, überaus häufig das Metrum den Punct anzeigt, an welchen der Schnitt gehört. In andern Fällen aber wird die Prüfung, zu welcher wir durch den Wechsel der Versmaasse aufgefordert werden, ausser Stande sein, sonstige Verdachtsgründe zu ermitteln; dann wird ein Vorsichtiger die Ueberlieferung zwar eben um des Metrums willen für nicht verdachtfrei, aber doch auch für eines Gebrechens nicht überführt erachten. In manchen Fällen endlich werden wir sogar Momente entdecken, welche direct für die Zusammengehörigkeit des metrisch Verschiedenen eintreten. In dem Liede IV, 7 folgen auf einen Jagatîeingang zuerst Anushṭubh-, dann Trishṭubhverse: aber kein Agnilied kann fliessender und unverdächtiger verlaufen als dieses, dessen verschiedene Theile durch mannichfache Beziehungen mit einander verbunden sind. Kein Vers kann besser an seiner Stelle stehen, als die Anushṭubh VII, 103, 1, welche das in Trishṭubh verfasste Froschlied eröffnet, oder die Satobṛihatî, welche als dritter Vers des Agniliedes III, 23 zwischen Trishṭubhs erscheint [1]). Auch die bekannte Anushṭubh IV, 24, 10

---

[1]) IX, 98, 11 und ebenso 99, 1 findet sich nach der Anukramaṇî, äusserlich angesehen ganz richtig, zwischen Anushṭubhs eine vereinzelte Bṛihatî. In der That aber wird es hier kaum angebracht sein, von einem Verse in anderm Metrum zu sprechen; es handelt sich offenbar nur darum, dass jedesmal ein einzelner Pâda vom Dichter in einer andern Gestalt zu Stande gebracht wurde, als regelmässiger Weise hätte sein sollen. Aehnliche Fälle sind nicht ganz selten.

(das Lied ist in Trishṭubh) hat man, wie ich meine, mit mindestens fraglichem Recht verworfen. Der Dichter, so fasse ich den Zusammenhang auf, preist Indra und empfiehlt zugleich sich selbst als den Vermittler der göttlichen Hülfe, so zu sagen als den Vermiether des Gottes. Aber man soll sich desselben zeitig versichern; wer heute (adya V. 7) dem Gott opfert, dessen Freund ist er. Sobald sich Noth erhebt, verlangen Alle nach Indra; als Kampf entbrannte, feilschten die Leute thörichten Sinnes[1]); sie boten zu wenig, und ohne verkauft zu haben ging ich — der priesterliche Inhaber des Gottes — zufrieden nach Hause. Und hier fährt der Sänger fort (10): »Wer kauft diesen meinen Indra für zehn Milchkühe? Wenn er ihm die Feinde getödtet hat, dann soll er ihn mir wiedergeben.« Es ist doch nicht nur der äusserliche Anklang von krîṇâti an das avikrîto in V. 9, wodurch dieser Vers mit dem vorigen verbunden wird[2]), sondern es zieht sich durch V. 10 gemeinsam mit dem Vorangehenden derselbe kaum irgendwo[3]) im Ṛigveda in solcher Ausdrücklichkeit wiederkehrende Vorstellungskreis hindurch: wer den Gott zu spät kaufen will und mit dem Preise geizt, erreicht nichts; darum: wer kauft jetzt? Von der warnenden Betrachtung über die Geizigen hebt sich die unmittelbare, an die Hörer gerichtete Einladung zum Kauf doch immerhin als etwas andres ab, und mit dieser Nuance mag der Wechsel des Metrums in Verbindung stehen. Vielleicht wird unser Geschmack durch diesen Wechsel befremdet, aber für die Annahme einer Interpolation auf Grund des metrischen Anstosses liegt, wie ich meine, in diesem Fall wie in ähnlichen Fällen

---

[1]) Ich verstehe dînâ dakshâ (9) als Instr.; vergl. IV, 54, 3 dînair dakshaiḥ.

[2]) Kaegi, Rigveda S. 156.

[3]) Annähernd nur etwa X, 27, 1 fgg., auf welche Stelle Geldner-Kaegi treffend verweisen.

keine Wahrscheinlichkeit, geschweige denn ein zwingender Grund vor.

VII.

Lieder aus unregelmässig gebauten Versen.

Pâdas, deren Umfang und Bau von den im Allgemeinen geltenden Normen abweicht, finden sich in einigen Liedern des Ṛigveda in solcher Häufigkeit und zum Theil wenigstens so entschieden geschützt gegen textkritische Beanstandung, dass für derartige Stellen die Annahme einer nicht auf blosser Nachlässigkeit, sondern auf Absicht beruhenden freieren Behandlung des Metrums unabweisbar wird. Schon in alter Zeit ist diese Erscheinung beobachtet worden; so werden im Kaushîtaka (VIII, 5) die Verse I, 120, 1-9 hinsichtlich ihres Metrums als »ziellos« (akûdhrîçyaḥ) bezeichnet, und der Ausdruck, welchen das Aitareya (I, 21) von denselben Versen braucht, vichandas, findet sich als Bezeichnung einer eigenen Kategorie von Versmaassen schon in Formeln des Yajus-Rituals [1]). Von dem Âprîliede der Feuerschichtung sagt die Taitt. Saṃhitâ (V, 1, 8, 4), die Verse seien aparimitachandasaḥ, ûnâtiriktâḥ; das Versmaass heisse »das Haarige« (lomaṣam) [2]).

In erster Linie sind es die beiden Sûktas I, 120 (Vers 1—9) und X, 105, welche den hier zu erörternden freieren metrischen Typus vertreten. Neben ihnen erscheint es zweckmässig, in diese Untersuchung auch das eben erwähnte, den Yajurveden eigenthümliche Âprîlied des Agni-Rituals hinein-

---

1) Z. B. Taitt. Saṃh. V, 2, 11, 1: sachandâ yâ ca vichandâḥ.

2) Vergl. auch Maitr. Saṃh. III, 4, 6; Indische Studien VIII, 108 Anm.

zuziehen (Taitt. Saṃh. IV, 1, 8, 1-3; Maitr. Saṃh. II, 12, 6; Vâj. Saṃh. XXVII, 11—22): denn während jene beiden Ṛighymnen, offenbar eben unter dem Einfluss ihrer unausgeprägten metrischen Gestalt, voll von Verderbnissen und Dunkelheiten sind, bietet das Yajuslied, in mehreren Parallelrecensionen überliefert [1]) und durch die typischen Characteristica der Âprîhymnen geschützt, der Untersuchung einen wesentlich festeren Boden.

Dass die Sûktas in der That aus Versen bestehen und nicht aus Prosa, leidet keinen Zweifel. Die Zerlegung in einzelne Ṛicas liegt nicht bloss in dem Âprîhymnus — wo die rituelle Natur des Textes dieselbe mit sich bringt — sondern ebenso in den beiden andern Liedern deutlich am Tage. Innerhalb der Verse grenzen sich Pâdas ab. Viele unter diesen Pâdas zeigen die bekannten, regulären Typen; und wenn sich mit ihnen andre von jenen Typen abweichende verbinden, so lassen sich doch auch in diesen Abweichungen sowie in der Gruppirung solcher Pâdas neben den regulären, gewisse Normen nicht verkennen, Ansätze zu einer wenn auch unvollkommenen Regelmässigkeit, welche es unmöglich machen, diese Verse einfach als formlos zu bezeichnen.

Gehen wir, um dies im Einzelnen zu veranschaulichen, von dem, wie bemerkt, am besten überlieferten Âprîhymnus aus. Es lässt sich für ihn die Regel aufstellen, dass jeder Vers drei Pâdas hat: der erste und mit wenigen Ausnahmen auch der letzte Pâda ist stets Trishṭubh; der zweite ist es nie, sondern hat meistens eine von den gewöhnlichen metrischen

---

[1]) Unter denselben stehen sich Taitt. Saṃh. (T) und Vâj. Saṃh. (V) sehr nahe und geben offenbar den vorzuziehenden Text; weiter ab weicht Maitr. Saṃh. (M.).

Bildungen abweichende Form[1]. Einigemale ist er fünfsylbig: so Vers 7 ushâsânaktâ; 10 tvashṭâ suvîram (suvîryam?); 11 tmanâ deveshu; 12 indrâya havyam[2]. Man wird in diesen Pâdas (⏑̱-⏑̱-⏑̱) die Gestalt der fünfsylbigen Virâjreihe und jener fünfsylbigen Pâdas, welche in den Ṣakvarî-Versen auftreten (wie evâ hi ṣakraḥ etc.), wiederzufinden haben. Siebensylbig[3] sind folgende Pâdas: Vers 2 devo deveshu devaḥ, 6 vratâ dadante' agneḥ[4]. Neunsylbig die folgenden: Vers 1: ûrdhvâ ṣukrâ ṣocîṃshi agneḥ, 8 agner jihvâm abhi gṛiṇîtam, 9 iḍâ sarasvatî bhâratî. Man sieht, dass dies Pâdas von vorherrschend jambischem Tonfall sind; ihre Sylbenzahl ist ungerade, so dass der Ausgang in der Regel den fallenden Rhythmus hat, wie der Ausgang des mit ihnen verbundenen Trishṭubh-Metrums. Gerade Sylbenzahl (6 resp. 8) haben die zweiten Pâdas nur in den

---

1) In den Versen 2–5 hat M eine von den beiden Paralleltexten abweichende Vertheilung der Pâdas auf die Ṛicas, welche mit dieser Regel nicht im Einklang stehen würde. Die Fassung von M ist aber aus mehreren Gründen unacceptabel. Bei Gott Narâṣaṃsa (Vers 3) ist so gut wie bei Tanûnapât (2) ein Hinweis auf das für diese beiden Götter characteristische madhu zu erwarten (vergl. Ṛv. I, 13, 2. 3; 142, 2. 3): also gehört der Pâda madhvâ yajñam etc. zum dritten (so TV), nicht zum zweiten (M) Verse. Der vierte Vers hat in M überhaupt keine Construction; der in M prädicatslose Satz iḍâno vahnir namasâ gehört unzweifelhaft mit dem vorhergehenden achâyam eti ṣavasâ ghṛitena zusammen, und dieser letztere Satz mit seinem achâ . . . eti liefert zu dem sonst unverständlichen agniṃ sruco adhvareshu prayatsu die offenbar erforderte Ergänzung (vergl. Ṛv. V, 21, 2; VIII, 60, 2): mithin liegt auch die Abgrenzung von 3. 4 in TV, nicht aber in M richtig vor. In Vers 5 scheint der Redactor von M die offenbar in suprayasaḥ (?) liegende Hindeutung auf das Barhis (vergl. Böhtl. Roth s. v. suprayâ) nicht als genügend empfunden und deshalb eine Hinzufügung gemacht zu haben; doch ist hier bei dem verderbten Zustand des Textes das Urtheil unsicher.

2) Hierher gehört wohl auch der dritte Pâda von Vers 9, der ausnahmsweise nicht Trishṭubh ist: mahî gṛiṇânâ.

3) Vergl. oben S. 35 fg.

4) Hierher ein dritter Pâda, Vers 8: kṛiṇutaṃ naḥ suishṭim.

Versen 3—5: narâṣaṃso agne, îḍâno vahnir namasâ, sa îṃ mandrâ suprayasaḥ (?).

Mit der hier gewonnenen Anschauung von diesem Typus der aus zwei Trishṭubh-Pâdas und einem dazwischen stehenden siebensylbigen (neunsylbigen u. s. w.) Pâda gebildeten Verse treten wir nun an die Untersuchung vom Ṛigveda X, 105 heran. Bei allen Zweifeln, zu welchen der dunkle und vielfach hoffnungslos verderbte Text im Einzelnen Anlass giebt, stellt sich doch mit vollkommener Deutlichkeit als der herrschende metrische Typus eben der vorher von uns beschriebene heraus: zwischen zwei Trishṭubhreihen steht ein andrer, in diesem Liede überwiegend siebensylbiger Pâda, in der Regel von der Gestalt ⏓ – ⏓ – ⏑ – ⏓ [1]). Man erkennt die Trishṭubhform leicht in den ersten Pâdas von Vers 1. 2. 3 [2]). 4. 10. 11. (dazu Vers 7, wo Jagatî statt der Trishṭubh); ebenso in den dritten Pâdas von Vers 2. 4. 5. 7. 8. 9. 11. Der siebensylbige zweite Pâda liegt, je nach dem Zustand des Textes, mit grösserer oder geringerer Sicherheit vor in Vers 1. 2. 4. 5. 7. 9. 10. 11. So stellt beispielsweise Vers 2 die normale Verbindung der drei Pâdas dar:

harî yasya || suyujâ vivratâ veḥ
arvantâ anu ṣepâ
ubhâ rajî na || keṣinâ patir dan.

Abweichungen von dieser Form, die auch bei besserer Textbeschaffenheit wohl nur zum Theil verschwinden würden,

---

[1]) Auf die Form des Verses von drei Pâdas reducirt sich auch Vers 11 mit seinen 5 Pâdas leicht: der zweite und dann ebenso der dritte Pâda des Normalschemas sind je zweimal gesetzt, so dass der Text mit unbedeutender Variation wiederholt ist.

[2]) Die Vergleichung der in ihrer Ausdrucksweise parallel laufenden Verse 3 und 4 führt in 3 auf die Vermuthung apâyor (d. h. apa ayor) für apa yor: ohne sie (die beiden hari) ist Indra schwach; mit ihnen wird er gepriesen.

finden sich bei einem Drittel sämmtlicher Pâdas. Mehrfach erscheinen (einmal auch im zweiten Pâda des Verses) Trishṭubhreihen mit drei statt vier Sylben vor der Cäsur (vergl. oben S. 79), wie Vers 6c: ṛibhur [1]) na || kratubhir mâtariṣvâ (so noch 3b, c; wohl auch 6a). Neunsylbige Pâdas, meist ausgehend auf den fallenden Rhythmus des Trishṭubh-Schlusses, finden sich 1c, 5a, 8a, 10c (z. B. adhi yas tasthau keṣavantâ). Endlich erscheinen achtsylbige Pâdas 6b, 8b (dieser Pâda allenfalls auch siebensylbig), 9a.

Das Lied I, 120 (Vers 1—9), zu welchem wir uns jetzt wenden, hat mit den beiden eben besprochenen den Versumfang von drei Pâdas und weiter die als Regel auftretende Verbindung von zwei Trishṭubhreihen [2]) mit einer anomalen Reihe gemein. Aber die Ordnung der drei Pâdas ist eine andre; die anomale Reihe hat ihre regelmässige Stelle am Schluss des Verses. Sie ist bald siebensylbig (Vers 2. 5. 6. 8), bald neunsylbig (Vers 1. 3), und hat im Ausgang den fallenden Trishṭubh-Rhythmus (âkshî ṣubhas patî dan, stanâbhujo' aṣiṣvîḥ, kathâ vidhâti apracetâḥ etc.). In Vers 4c erscheint mit gleichem Ausgang eine dreizehnsylbige Reihe (pâtaṃ ca sahyaso yuvaṃ ca rabhyaso naḥ). Neunsylbige Pâdas haben die erste Stelle in Vers 3 und wie es scheint auch in Vers 1 eingenommen, siebensylbige die zweite Stelle in Vers 1 und 2. Der schwierige Vers 7 besteht aus vier zum Theil dunklen Pâdas; im dritten könnte der in diesen Liedern häufige neunsylbige Typus vorliegen (tâ no vasû sugopâ syâtam [3]). Vers 9 endlich ist aus drei Trishṭubh-

---

[1]) Doch ist an sich, wie in einem späteren Abschnitt ausgeführt werden wird, zweisylbige Messung des ṛi-Vocals denkbar.

[2]) Als Trishṭubhreihe mit der oben S. 67 besprochenen Anomalie betrachte ich Vers 3b; auch 6a scheint mir ein im Ausgang verderbter Trishṭubh-Pâda zu sein.

[3]) Oder Trishṭubh mit zweisylbiger Messung des â von sugopâ und der Lesung siâtam?

reihen zusammengesetzt, von welchen die dritte mit unbedeutender Variation eine Wiederholung der zweiten ist und so den Schluss des Liedes markirt.

Es bleiben freiere metrische Bildungen, welche an den Eigenthümlichkeiten der hier erörterten drei Sûktaș nicht theilnehmen, noch an zwei Stellen übrig: in dem Tṛica VIII, 46, 14-16 und in dem Refrain der Zaubersprüche I, 191, 10-13. Es scheint, dass jeder Vers jenes Tṛica auf ein oder mehrere über das Metrum hinausreichende, exclamationsartige Worte ausgeht, wie solche in den Sâman-Gesangbüchern häufig am Ende der Verse erscheinen: Vers 14 yathâ, 15 nûnam atha, 16 nûnam aty atha oder vielleicht, wenn man dem vorangehenden dunklen kṛipayato einen regelrechten Jagatî-Ausgang abzugewinnen versuchen darf, yato nûnam aty atha, wo dann etwa kṛipâ (?) als Schluss des vorangehenden Pâda übrig bleibt. Sehen wir von diesen Anhängseln an die drei Verse ab, so scheinen dieselben in ihrem递Haupttheil folgende Gestalt zu zeigen: 14: Gâyatrî-Pâda, fünfsylbiges Glied [1]), Gâyatrî-Pâda, Jagatî-Pâda. — 15. 16: je zwei Jagatî-Pâdas.

Der Refrain, welcher I, 191 hinter Vers 10. 11 und mit gewissen Veränderungen auch hinter Vers 12 und 13 erscheint, zeigt die regellose Aufeinanderfolge von siebensylbigen und sechssylbigen Pâdas. So Vers 10=11:

(7) so cin nu na marâti
(6) no vayam marâma
(7) âre' asya yojanam
(6) harishṭhâ madhu tvâ
(6) madhulâ cakâra.

---

[1]) madeshu gâya; siehe Aehnliches oben S. 157. Dass so abzutheilen und nicht etwa abhi vo vîram andhaso madeshu als Trishṭubh zu messen ist, wird durch die Wortvertheilung in der Sâman-Gestalt des Verses bestätigt.

Darf bei diesen sechssylbigen Pâdas an die im Tonfall durchaus ähnlichen sechssylbigen Reihen des bekannten im Nidânasûtra citirten Verses der Pañcâlas [1]) erinnert werden?

Schliesslich möge hier noch die Rede sein von dem alleinstehenden Versfragment X, 20, 1 bhadraṃ no' api vâtaya manaḥ [2]). Man sieht leicht, dass die Worte eine Entlehnung aus einem der folgenden Lieder sind, X, 25, 1:

bhadraṃ no' api vâtaya
mano daksham uta kratum [3]).

So ist es klar, dass bei jenem Fragment von einem Metrum, ausser insofern das Metrum der zu Grunde liegenden Stelle gemeint ist, nicht die Rede sein kann. Wie kommt aber jener Verstrümmer an den Ort, wo wir ihn finden? Die Stelle steht am Anfang der Vimada-Lieder, eines Abschnittes, welchen in die Augen fallende Characteristica als eine für sich stehende Sammlung kennzeichnen. Es ist vielleicht nicht zufällig, dass diese Sammlung — nach jenem an der Spitze stehenden Fragment bhadraṃ no etc. — mit eben den Worten anfängt wie der ganze Ṛigveda: agnim îḷe. Nun war es in der Brâhmaṇa- und Sûtrazeit eine verbreitete Sitte, den Vortrag gewisser Textstücke mit einem Gebet um richtiges Sprechen und Hören und mit Segenssprüchen ähnlichen Inhalts zu eröffnen; derartige Formeln finden sich nicht selten den betreffenden Texten vorangestellt, als ob sie zu ihnen gehörten. So lesen wir vor Ait. Âraṇy. I, Taitt. Âr. I etc.

---

1) Indische Studien VIII, 90.

2) Dies ist bekanntlich nach Yâska die einzige ekapadâ im Ṛigveda (Prâtiṣ. 993).

3) Bollensen (ZDMG. XXXV, 452) sieht hier das Versehen eines Abschreibers, der am Anfang von X, 20 einige Blätter überschlagen und auf X, 25, 1 vorgegriffen hat: eine aus naheliegenden principiellen Gründen unzulässige Auffassung.

den Vers ṣivâ naḥ ṣantamâ bhava sumṛiḍîkâ sarasvati etc.; ebenso den Vers bhadram karṇebhiḥ ṣṛiṇuyâma devâḥ (Ṛv. I, 89, 8), und Aehnliches mehr. Diese Parallelen scheinen mir über die Bedeutung unsres Versfragments kaum einen Zweifel übrig zu lassen: es war ein Gebet, aus einer der Vimada-Hymnen entnommen, in welchem der Recitirer, der an diesen Abschnitt heranging, die Gottheit um den rechten Sinn für sein Beginnen anrief[1].

[1] Man beachte auch, dass das so wie es jetzt dasteht zehnversige Lied X, 20 von der Vargatheilung nicht der sonst geltenden Regel entsprechend in 5 + 5, sondern in 6 + 4 Verse zerlegt wird: ein sicherer Beweis, dass die Anordner der Vargas den ersten »Vers« nicht mitrechneten. Derselbe ist bekanntlich auch im Padapâṭha nicht zerlegt.

Anhang.

Vocale mit zweisylbiger Geltung.

In unsrer obigen Erörterung der hinter der normalen Sylbenzahl zurückbleibenden Verszeilen (S. 35 fg.) haben wir eine Erscheinung nicht berücksichtigt, welche nach der Auffassung mehrerer Forscher jenem Typus der metrischen Anomalie zugehören würde: das Fehlen einer vom Metrum geforderten Sylbe, das besonders bei den Genetiven Pluralis auf *-âm*, daneben aber auch bei einer Reihe andrer Formen und Worte (wie akshâr, pânti, ṣreshṭha etc.) in vielfacher Wiederkehr sich beobachten lässt.

Liegen in jenen Fällen Verdunklungen der vom Dichter gebrauchten Wortformen seitens der Ueberlieferung vor, oder ist die Erklärung der Erscheinung auf dem Boden der Metrik zu suchen? Ist also z. B. ein Pâda wie der folgende

râjantam adhvarâṇâm

so zu lesen, wie wir ihn hier, der Tradition folgend, geschrieben haben, und ist er etwa mit Hülfe eines Begriffes wie der Katalexis metrisch zu erklären, oder hat man zu lesen

râjantam adhvarâṇaam —

wobei seine metrische Gestalt genau der Norm entsprechen würde?

Zur Entscheidung dieser Frage haben wir zunächst den Thatbestand im Einzelnen klar zu legen. Wir müssen einer-

seits zeigen, in wie weit die in Rede stehende Erscheinung an bestimmte Stellen der metrischen Schemata gebunden ist, andrerseits, bei welchen Worten und Formen sie sich zeigt.

Beschränken wir uns zunächst auf den häufigsten und in seinen einzelnen Erscheinungen am wenigsten zweifelhaften Fall, den des Gen. plur. auf *-âm* [1]), so finden wir zunächst innerhalb der achtsylbigen (Gâyatrî-) Verszeile [2]) jene Sylbe, als das Aequivalent von zwei Sylben auftretend, in einer Reihe verschiedener Stellungen. Am häufigsten nimmt das *-âm* die Stellen 7 und 8 des Schemas ein. So z. B. allein in VIII, 39:

2. tanûshu ṣamsam eshâm
4. ûrjâhutir vasûnâm
5. sa hotâ ṣaṣvatînâm
6. agnir jâtâ devânâm
   agnir veda martânâm (vergl. oben S. 40).

Nächstdem folgen zahlreiche Fälle, in welchen die betreffende Sylbe die fünfte und sechste Stelle der Gâyatrîreihe einnimmt, z. B.:

VIII, 40, 2 ṣavishṭhaṃ nṛiṇâṃ naram
46, 22 daṣa ṣyâvînâṃ ṣatâ
53, 3 â no viṣveshâṃ rasam.

Aber auch in der ersten Hälfte des Gâyatrî-Pâda lässt sich die betreffende Erscheinung, obgleich erheblich seltener, beobachten. So bei den Sylben 3 und 4:

VIII, 25, 23 harîṇâṃ nitoṣanâ
31, 15 fg. devânâṃ ya' in manaḥ
41, 2 pitṛîṇâṃ ca manmabhiḥ.

---

[1]) Dass die mit dem Nasal, dem Zischlaut (in der Pronominalflexion), oder mit blossem *-âm* gebildeten Genetive in gleicher Weise in Betracht kommen, hat schon Kuhn Beitr. IV, 180 gezeigt.

[2]) Selbstverständlich ist es gleichgültig, ob die Combination, in welcher diese Verszeile steht, die der Gâyatrî, der Anushṭubh, des Pragâtha u. s. w. ist.

Endlich auch vereinzelt bei den Sylben 2 und 3:

VIII, 20, 14 teshâṃ hi dhunînâm.

Also in der zweiten Hälfte des Pâda, welche mit verhältnissmässiger Bestimmtheit jambischen Rhythmus verlangt, findet sich jene für zwei geltende Sylbe *-âm* überall da, wo sie auf die Stelle eines Jambus fällt. In der ersten Pâdahälfte mit ihrer grösseren, jedoch nicht vollständigen Loslösung vom jambischen Rhythmus findet sie sich wenigstens überwiegend in analoger Position. Ausgeschlossen dagegen ist sie, ausser von den Sylben 1. 2, wo an und für sich ihr Erscheinen unmöglich ist, von den Sylbenpaaren, bei welchen die zweite eine Kürze ist, also 4. 5 und 6. 7.

Wenden wir uns jetzt zu den Versmaassen Trishṭubh und Jagatî, so treten uns genau analoge Erscheinungen entgegen. Wir finden jenes *-âm* zunächst recht häufig so, dass es die zweite und dritte Stelle nach der Cäsur ausfüllt, also wieder einen Complex, der in seiner regulären metrischen Gestalt mit einer Kürze anfängt. So besonders oft bei zweisylbigen Genetiven wie apâm (vergl. Grassmann s. v.; Lanman 484), purâm, girâm, welche einem Anapäst äquivalent gerechnet werden: dies ist eben die einzige Stelle, an welcher die vedischen Versmaasse gern einen Anapäst ertragen. Z. B.

I, 61, 12 ishyann arṇâmsi || apâṃ caradhyai
I, 122, 3 mamattu vâto || apâṃ vṛishaṇvân
VI, 24, 1 dyuksho râjâ || girâm akshitotiḥ.

Ebenso fügen sich dreisylbige Genetivformen wie marutâm in der Art in den Vers, dass das *-âm* die dritte und vierte Stelle nach der Cäsur einnimmt: dann nämlich, wenn die Cäsur hinter der vierten Sylbe des Pâda steht, jene beiden Sylben also im regulären Schema die Messung ⏑̱ – haben. Z. B.

V, 56, 1 viṣo' adya || marutâm ava hvaye
VI, 48, 12 yâ mṛilîke || marutâṃ turâṇâm
VIII, 20, 3 ṣushmam ugram || marutâṃ ṣimîvatâm.

Sodann im Ausgang der Jagatî an Stelle eines Jambus (also an viert- und drittletzter Stelle, oder an vorletzter und letzter [1])); ferner vor der Cäsur der Jagatî resp. Trishṭubh insonderheit in der dritten und vierten Sylbe, also wieder an einem Orte, wo die metrische Neigung den Jambus bevorzugt. Wenn ich Belege für das Erscheinen jenes *-âm* an dritt- und vorletzter Stelle der Trishṭubh (◡–) nicht zu geben weiss, wird dies einfach darauf beruhen dass dann der Pâda mit einem einsylbigen Wort hinter dem Gen. plur. schliessen müsste. Ich führe nun einige Beispiele für die erwähnten Fälle an:

VII, 35, 13 ṣaṃ no' apâṃ || napât perur astu [2])
56, 24 janânâṃ || yo' asuro vidhartâ
VIII, 70, 12 dhanânâṃ na || saṃ gṛibhâya asmayuḥ
71, 13 agnir ishâṃ || sakhie dadâtu naḥ
60, 9 pâhi gîrbhis || tisṛibhir ûrjâm pate
VII, 32, 5 ṣravac chrutkarṇa' || îyate vasûnâm
das. 7 bhavâ varûtham || maghavan maghonâm.

Dass in der fünfsylbigen Virâj-Zeile (⏑̆ – ◡ – ⏑̆) die hier besprochene Verwendung des genetivischen *-âm* keine häufige sein kann, lässt sich nach dem bisher Gesagten erwarten; jene Sylbe müsste, um das Aequivalent eines Jambus zu bilden, die dritt- und vorletzte Stelle der Reihe einnehmen, diese also mit einem einsylbigen Wort hinter einem Gen. plur. schliessen. Sieht man z. B. die Virâj-Hymnen der Parâṣara-

[1]) Die Fälle des *-âm* am Schluss der Jagatî sind insofern Zweifeln unterworfen, als bekanntlich Jagatîreihen häufig durch Trishṭubhreihen vertreten werden.

[2]) Oder ist es hier das *â* von napât, welches zweisylbige Geltung hat?

Sammlung (I, 65—70) durch, so findet man in der That unter so zahlreichen Genetivformen, dass man nach den sonst vorliegenden Verhältnissen eine Anzahl von Fällen des zweisylbigen *-âm* zu erwarten berechtigt wäre, nur die eine Stelle 67, 10 cittir apâm. Zieht man es nicht vor, hier etwa nach 70, 8 (garbho yo' apâm) zu schreiben cittir yo' apâm — welche Aenderung doch ein immerhin bedenklicher Ausweg ist —, so würde hier in der That das *-âm* auf zwei Sylben des metrischen Schemas von der Gestalt -⏑̲ treffen. Es liegt am Tage, dass ein vereinzelter derartiger Fall [1]) um so viel weniger eine hinreichende Instanz gegen das bisher in Bezug auf die metrische Stellung des *-âm* gefundene Resultat bilden kann, als auch sonst das ausnahmsweise Auftreten der Kürze an der vorletzten Stelle der Virâjreihe nicht ganz selten ist.

Ehe wir von den bisher besprochenen Genetivformen zur Erörterung andrer Fälle fortschreiten, fassen wir das gewonnene Resultat dahin zusammen, dass die verschiedensten Stellen der verschiedensten Versmaasse [2]) das genetivische *-âm* in der Geltung zweier Sylben, von denen die erste eine Kürze ist, aufweisen. Wir haben uns oben (S. 35) dahin ausgesprochen, dass das gelegentliche Auftreten »katalektischer« oder an andern Stellen als am Schluss defecter Pâdas im Ṛigveda zuzugeben ist: aber es scheint klar, dass hier eine Erscheinung vorliegt, die mit jener nichts gemein hat, als das zufällige, äusserliche Zusammentreffen, dass nämlich hier wie

[1]) Kuhn's beide Fälle der Messung _⏑ (Beitr. IV, 180 am Ende), IV, 1, 19 und X, 88, 6 sind gänzlich zweifelhaft.

[2]) Einigemale (z. B. V, 24) erscheinen hinter Gâyatrî-Reihen kleine selbständige Versfüsse von der Gestalt ⏑_⏑̲ (oben S. 112). Es ist offenbar nur ein bei der grossen Seltenheit dieser Füsse sehr begreiflicher Zufall, dass in denselben, wenn ich nicht irre, das zweisylbige *-âm* nirgends vorkommt. Andre jener zweisylbig zu messenden Vocallängen erscheinen in der That auch in jenen Füssen: rayiṃ dâḥ V, 24, 2; samasmât das. Vers 3.

dort der Text in seiner überlieferten Gestalt jedesmal eine Sylbe zu wenig hat. Die ausserordentliche Häufigkeit der hier in Rede stehenden Erscheinung, ihr Gebundensein an gewisse Worte oder Wortelemente mit langem Vocal wie vor Allem an die Genetive auf *-âm*, ihr Nichtgebundensein an irgend eine bestimmte Stelle des Metrums [1]) löst sie auf das sichtbarste von der Erscheinung der Katalexis ab. Vielmehr muss es sich offenbar um eine bestimmte Eigenschaft eben jener betreffenden langen Vocale handeln: entweder muss in denselben geradezu ein von der Tradition verdunkelter zweisylbiger Complex stecken, oder die vedischen Dichter müssen diesen im Unterschied von andern langen Vocalen die Fähigkeit beigelegt haben, zwei Sylben des Schemas auszufüllen: was offenbar auf einen Gegensatz von Ueberlängen und einfachen Längen hinführen würde. Wir werden später auf diese Frage zurückzukommen haben und bemerken hier nur noch, dass uns als der unzulässigste Weg von allen der erscheint, den Lanman in seiner Darstellung der Nominalflexion gegangen ist, einen Theil der betreffenden Fälle von der Beurtheilung der übrigen, in der That absolut gleichartigen abzulösen: dann nämlich, wenn jenes *-âm* am Ende eines Gâyatrî- oder Jagatî-Pâda steht, von einem »katalektischen Pâda« zu sprechen, dagegen bei andrer metrischer Stellung des *-âm* seine Auflösung in *-aam* zuzulassen. Die Thatsache, dass es sich im einen wie im andern Falle um eine zunächst an das *-âm*, sodann an einen bestimmten Kreis andrer Sylben geknüpfte Erscheinung handelt, lässt keinen Zweifel darüber, dass am Ende der Gâyatrî oder Jagatî diese Erscheinung in derselben Weise erklärt werden muss, wie an allen übrigen Stellen der Versmaasse.

---

[1]) Wird man annehmen wollen, dass auch die in der vorigen Note besprochene viersylbige Verszeile eine »katalektische« Form ⏑ – – besitzt?

Wir haben bisher gefunden, dass von den beiden Vocalen, in welche das *â* der Endung *-âm* sich zerlegt oder deren Stelle es in welcher Weise auch immer einnimmt, der erste eine Kürze ist [1]): wir untersuchen jetzt die Quantität des zweiten Vocals. Dadurch dass das *-âm* überaus häufig am Versende steht oder einen Consonanten hinter sich hat, welcher die Sylbe positionslang macht, ist die Entscheidung dieser Frage erschwert; ich glaube trotzdem, dass eine vollständige Statistik der in Betracht kommenden Fälle ein ziemlich sicheres Urtheil ermöglicht. Finden wir, dass, wenn das Metrum an der dem zweiten jener beiden Vocale entsprechenden Stelle eine Länge fordert, stets oder in einer unverhältnissmässig überwiegenden Zahl von Fällen ein Consonant folgt, so dürfen wir schliessen, dass die Positionslänge ein Bedürfniss, der Vocal selbst also kurz ist. Die für diese Untersuchung in Betracht kommenden Fälle zeigen uns den fraglichen Vocal theils an der viertletzten Stelle der Trishṭubh oder, was auf dasselbe herauskommt, an der fünftletzten der Jagatî, theils — ziemlich häufig — an der drittletzten der Gâyatrî, ganz vereinzelt an der vorletzten der Trishṭubh resp. drittletzten der Jagatî. Ich finde nun, dass im Ṛigveda an 86 Stellen der bezeichneten Art auf das *-âm* ein Consonant folgt, welchen Stellen nur folgende Ausnahmen gegenüber stehen: eshâm I, 134, 6; narâm I, 167, 10; marutâm V, 56, 1; pathâm VII, 73, 3 [2]); somânâm VIII, 93, 33; dazu als zweifelhaft wegen des speciellen metrischen Characters des betreffenden Sûkta apâm X, 46, 1; damâm 7; endlich martânâm I, 63, 5, wenn dort nicht martiânâm zu schreiben ist.

---

[1]) Uebrigens ist dies auf Grund der Regel vocalis ante vocalem schon an sich zu erwarten.

[2]) Die Stelle ist vermuthlich verderbt. Vergl. Gaedicke Accusativ S. 183. Sollte pathiâm zu lesen sein?

Mir scheint klar, dass wir auf Grund dieser Materialien die Kürze des zweiten der in dem *-âm* enthaltenen Vocale behaupten dürfen. Die Fälle, welche auf die Länge desselben hinführen würden, sind zunächst an sich unverhältnissmässig selten [1]); sodann ist zu beachten, dass die viertletzte Stelle der Trishṭubh und die entsprechende der Jagatî, um welche es sich in der Mehrzahl jener Fälle handelt, gerade am Wortschluss vergleichsweise häufig eine Kürze statt der die Regel bildenden Länge gestattet (S. 59 fg.).

Der Nachweis, dass die Endung *-âm* keineswegs schlechthin zwei Sylben vertreten kann, sondern dass ihr *â* die Geltung von zwei Kürzen hat, und dass, damit jene Endung

[1]) Was hier verhältnissmässig und was unverhältnissmässig ist, mögen die folgenden Bemerkungen zeigen. Man nehme an, das *-âm* sei nicht, wie wir meinen, einem *-aam*, sondern einem *-aâm* gleichwerthig. Nun zähle man innerhalb irgend eines vedischen Abschnitts die Fälle, in welchen eine Gâyatrîreihe an drittletzter Stelle (wo allein regelmässig eine Länge gefordert ist) eine wortschliessende Sylbe zeigt, die mit jenem in dem *-aâm* enthaltenen *-âm* unter gleichen Bedingungen steht, und beachte, wie oft auf dieselbe ein Consonant, wie oft ein Vocal folgt. Unter gleichen Bedingungen aber mit jener Sylbe steht nur eine Sylbe mit langem Vocal und schliessendem Consonanten: hätte sie einen kurzen Vocal, so würde um des Metrums willen die Neigung zu consonantischem Anfang des folgenden Worts obwalten; schlösse sie vocalisch, so würde auch dieser Umstand bei der herrschenden Abneigung gegen Hiatus und bei der verkürzenden Wirkung eines folgenden Vocals auf den vorangehenden Vocal zur Bevorzugung eines consonantisch anlautenden Wortes an der nächsten Stelle führen. Nur ein Wortschluss auf *ai*, *au* und Pragṛihya-Vocale wäre, als von den bezeichneten Bedenken frei, bei der Zählung noch mit zu berücksichtigen. Bei einer nach den bezeichneten Gesichtspuncten vorgenommenen Untersuchung der langen Gâyatrî-Abschnitte IX, 61–67 habe ich nun gefunden: auf Sylben der beschriebenen Art folgt consonantischer Wortanfang 2 mal, vocalischer 21 mal, ausserdem liegt einmal eben der zur Erörterung stehende Fall mit dem Gen. plur. vor (64, 10: priyaḥ kavînâm matî). Bei einer ähnlichen Zählung, die sich auf die viertletzte Sylbe von Trishṭubh-Stollen richtete, fand ich in VII, 1–3 neben 6maligem vocalischen Wortanfang nur fünfmaligen consonantischen (darunter 3 mal hinter einem Pragṛihya-Vocal). Auch ohne dass derartige Zählungen weiter ausgedehnt würden, wird man leicht sehen, dass das oben festgestellte etwa 17fache Ueberwiegen des consonantischen Wortanfangs hinter dem zweisylbig gebrauchten *-âm* kein Zufall sein kann.

einen Jambus ausmache, Position hinzukommen muss, wird dazu beitragen, unsre Ueberzeugung davon zu befestigen, dass der Erklärungsgrund der in Rede stehenden zweisylbigen Messungen nicht in einer metrischen Synkope, sondern in der eigenartigen sprachlichen Natur der betreffenden Sylben, oder doch wenigstens — was aber vielleicht eine minder wahrscheinliche Annahme ist — in einer durch die conventionelle Kunstübung der vedischen Recitation ihnen beigelegten eigenartigen Qualität zu suchen ist.

Man muss nun die Frage aufwerfen, wie weit sich das eben gefundene Resultat verallgemeinern lässt: sind, wie das *â* der Endung *-âm*, so auch andre jener zweisylbig geltenden Vocale als zwei Kürzen und nur im Fall der Position als Jambus zu messen?

Die Untersuchung hierüber wird dadurch wesentlich erschwert, dass die vedischen Versmaasse nirgends zwei Kürzen hinter einander verlangen; in den prosodisch verhältnissmässig scharf bestimmten Ausgängen der Gâyatrî, Trishṭubh und Jagatî finden wir stets die Abwechslung von Kürzen und Längen, und nur die Stelle unmittelbar hinter der Cäsur von Trishṭubh und Jagatî liebt die Aufeinanderfolge zweier Kürzen, ohne dieselbe auch nur entfernt zur Regel zu erheben. Es empfiehlt sich nun, zweisylbig gemessene Vocale vor einfacher Consonanz, wie in der ersten Sylbe von vâtaḥ, bhâsâ, sûraḥ, der Untersuchung zu unterwerfen. Die betreffenden Worte haben meist in verschiedenen ihrer häufig gebrauchten Casus eine Gestalt, die sich bei trochäischer oder jambischer Messung des zweisylbigen Vocals sehr bequem für den Ausgang von Gâyatrî, Trishṭubh oder Jagatî eignen würde; finden sie sich nicht an diesen Stellen, und zeigen sie dafür eine bemerkliche Vorliebe für die Stelle unmittelbar hinter der Trishṭubh-Cäsur, so werden wir auf

die pyrrhichische Messung des Vocals zu schliessen berechtigt sein.

Man betrachte nun folgende Reihen von Stellen [1]):

dâsa [2]): I, 104, 2; II, 20, 6. 7; V, 33, 4; VI, 26, 5; X, 23, 2; 49, 6. 7: an allen acht Stellen [3]) haben wir dies Wort (in den Formen dâsam, dâsîḥ, dâsasya) unmittelbar hinter der Cäsur, also an der einzigen Stelle der vedischen Metra, die den Pyrrhichius entschieden bevorzugt. In Daivodâsaḥ VIII, 103, 2 ist die Messung des ersten im *á* enthaltenen Vocals nicht bestimmbar; der zweite ist kurz.

Sudâs, dâsvant: I, 63, 7; VII, 32, 10. Von diesen Stellen spricht die erste für die Kürze des ersten, die zweite für die des zweiten Elements des *á*. Für die des ersten treten auch zwei Stellen ein, welche die Form sudâstarâya enthalten und wegen der Position selbstverständlich über den zweiten Vocal nichts lehren können: I, 184, 1; 185, 9. Aehnlich steht es mit dâsvant, von welchem Wort sich mehrere Formen mit zweisylbiger Messung des *á* in den verschiedensten metrischen Stellungen finden [4]); die Kürze des ersten Elements ist durchweg gesichert.

---

[1]) Ich benutze selbstverständlich die Zusammenstellungen Grassmann's, die übrigens vielfach der Berichtigung und Ergänzung bedürfen.

[2]) dā́sa und dâsá zu sondern ist hier überflüssig.

[3]) Neben ihnen liegen noch die metrisch nicht characteristischen Stellen VI, 20, 10; VIII, 46, 32; X, 148, 2 vor; endlich als zweifelhaft wegen der in dem betr. Lied herrschenden eigenthümlichen metrischen Praxis II, 11, 4. — VI, 25, 2 wird die Messung ◡ – für das *á* von Kuhn und Grassmann mit Unrecht angenommen.

[4]) S. die Citate bei Grassmann. Nach Gr. wäre nur einmal (II, 4, 3) das *á* nicht zweisylbig zu messen; aber auch an dieser Stelle ist jene Messung wenigstens möglich. So kann ich mich auch nicht entschliessen, mit Joh. Schmidt (Vocalismus II, 264) für IV, 2, 7 nach einer Auffassung zu greifen, welche jenes *á* einsylbig liesse.

vâta: I, 174, 5; 180, 6; 186, 10; VII, 40, 6; IX, 97, 52; X, 22, 4. 5; 23, 4; 158, 1. An allen ausser der letzten Stelle (vâtaḥ im Eingang einer achtsylbigen Reihe) steht vâtaḥ oder vâtasya unmittelbar hinter der Cäsur.

vâja: I, 63, 9; 162, 22; II, 31, 7; IV, 37, 4; VI, 13, 1; VII, 48, 1. Die Formen vâjaḥ, vâjâḥ, vâjam, vâjî, vâjinaḥ stets unmittelbar hinter der Cäsur [1]).

bhâs: VI, 10, 4; VIII, 23, 11; X, 3, 1 [2]): am Ende der Gâyatrî nur bhâḥ, so dass der zweiten Kürze des zweisylbig zu messenden Vocals die prosodisch freie Beschaffenheit des Versschlusses zu Gute kommt; sonst (bei bhâsâ) fällt stets das *â* auf die meist pyrrhichische Stelle unmittelbar nach der Cäsur. Die erste und dritte der angeführten Stellen ergeben für das *â*, wenn auch nicht sicher die Messung ⏑⏑, so doch ziemlich zuverlässig ⏓⏑; die zweite Stelle ergiebt ⏑⏓; aus der Combination des einen und des andern Resultates schliessen wir die Messung ⏑⏑.

sûra, sûri, sûria [3]).

I, 61, 3(?)	suvṛiktibhiḥ ‖ sûrim vâvṛidhadhyai
71, 9	ekaḥ satrâ ‖ sûro vasva' îṣe
122, 15	syûmagabhastiḥ ‖ sûro na adyaut
II, 11, 20	avartayat ‖ sûrio na cakram
19, 3	ajanayat ‖ sûriam vidad gâḥ
VI, 51, 2	abhi cashṭe ‖ sûro' arya' evân
VIII, 46, 24	maṃhishṭhaḥ sûrir abhût
X, 59, 5	rârandhi naḥ ‖ sûriasya saṃdṛiṣi [4]).

---

1) IV, 3, 12 (und VI, 45, 29?) ist metrisch nicht significant.

2) VIII, 1, 28 insignificant; X, 77, 5 zweifelhaft.

3) Metrisch nicht significant: I, 149, 3; IX, 111, 1. Nicht mit Recht ist VII, 82, 3 angeführt worden. Auch I, 180, 6 ist die zweisylbige Messung des *û* unwahrscheinlich.

4) Ganz ähnlich, aber ohne die zweisylbige Messung des *û*, X, 37, 6.

pâyu.

VII, 37, 8 sadà no divyaḥ || pâyuḥ sishaktu.

Die zweite Stelle, an welcher pâyu mit zweisylbiger Messung des *â* erscheint, II, 1, 7, ist metrisch nicht significant. Doch sei bei dieser Gelegenheit darauf hingewiesen, dass auf die Formen der zugehörigen Wurzel pâ sich die Fälle zweisylbiger Messung des *â* auffallend ungleichmässig vertheilen: diese Messung findet sich nämlich fast nur bei denjenigen Formen — und zwar bei diesen ziemlich häufig — welche hinter dem *â* Doppelconsonanz haben [1]) (pânti, pântu, pântam, pântaḥ; ausserdem noch bei dem einsylbigen pât, das begreiflicherweise keine Instanz gegen unsre Beobachtung bildet); die an sich so gebräuchlichen Formen pâti, pâtu, pâhi liefern kaum ein sicheres Beispiel der in Rede stehenden Erscheinung [2]). Dies Verhältniss kann nicht befremden, wenn wir für das zweisylbige *â* die Messung ⏑⏑ annehmen: dann, und nur dann, erklärt es sich, dass pânti (paanti) für die vedischen Metriker bequemer verwendbar war, als pâti (paati) mit seinen drei Kürzen, die wegen des vocalischen Ausgangs dem Metrum einen wesentlich schwereren Widerstand leisteten, als etwa die Kürzen von vâtaḥ, apâm, dâsam (vaataḥ etc.).

vîra, vîria [3]).

I, 61, 14 [4]) sadyo bhuvad || vîriâya Nodhâḥ

VI, 21, 6. 8 arcâmasi || vîra brahmavâhaḥ

brahmaṇyato || vîra kârudhâyaḥ.

---

1) Siehe Grassmann s. v.

2) Nur pâhi I, 129, 11. Wenig wahrscheinlich ist die zweisylbige Messung in X, 158, 1. 2 (pâtu und pâhi); I, 120, 7 (pâtam) ist metrisch ganz unklar.

3) Nicht durch das Metrum characterisirt: I, 61, 5 (?); II, 4, 9 (?); V, 29, 13; X, 85, 44. An der letzten Stelle ist die zweisylbige Messung des *î* nicht sicher.

4) Unsicher wegen der eigenthümlichen metrischen Praxis dieses Sûkta.

dâṣ- [1]).

I, 61, 11 [2]) îṣânakṛid || dâṣushe daṣasyan
76, 1 kena vâ te || manasâ dâṣema
II, 20, 2 tuam ino || dâṣusho varûtâ [3]).

Die zweite Stelle würde auf trochäische Messung des *â* von dâṣema hindeuten. Uebrigens steht die zweisylbige Qualität des *â* an dieser Stelle nicht ganz fest. Abgesehen von der Möglichkeit, die sich hier wie an mancher andern Stelle geltend machen liesse, dass nämlich bei der Cäsur nach der vierten Sylbe der Pâda weitergehen könnte, als hätte die Cäsur nach der fünften Sylbe gestanden — wobei das Fehlen einer Sylbe sich ohne zweisylbige Messung eines Vocals erklären würde [4]) —, kann auch gefragt werden, ob nicht die zweisylbige Messung vielmehr für das vâ anzunehmen wäre, wie möglicherweise I, 83, 6: arko vâ || ṣlokam âghoshate divi.

In jedem Fall finden wir in den unter einander sehr verschieden gearteten Fällen, die wir bisher betrachtet haben, bei der wortschliessenden Sylbe *-âm* mit ihrer Abneigung gegen trochäische Stellen der Metra und ihrer Neigung am Versende oder vor folgendem Consonanten zu stehen, und andrerseits bei den Anfangssylben von vâta, bhâsâ etc. mit ihrer Vorliebe für die Stellung unmittelbar hinter der Cäsur — wir finden für alle diese Fälle übereinstimmend das nämliche Resultat: der zweisylbig zu messende lange Vocal hat in allen diesen Worten oder Wortelementen den Werth **zweier Kürzen**.

---

1) Nicht characterisirt: dadâṣus I, 147, 1.

2) Unsicher wegen der eigenthümlichen metrischen Praxis dieses Sûkta.

3) Man berücksichtige, wie bequem sich dâṣushe, dâṣushaḥ für das Ende des Gâyatrî- oder Jagatî-Pâda geeignet haben würde, wenn den vedischen Dichtern die jambische Messung des *â* zulässig geschienen hätte.

4) Siehe oben S. 68 fg.

Ich sehe von weiteren Zusammenstellungen ab, die sich über eine nicht geringe Reihe der in weniger häufiger Wiederkehr begegnenden Vocale zweisylbiger Messung leicht würden ausdehnen lassen. Statt dessen verzeichne ich einige Fälle, in welchen das Metrum nicht mit derselben Entschiedenheit auf die Gleichsetzung des langen Vocals mit zwei Kürzen hinweist.

Nom. plur. auf -âsas [1]).

Eine Anzahl von Fällen stimmt zu dem sonst beobachteten Verhältniss: das erste Element des *â* erscheint an einer Stelle, welche die Kürze bevorzugt; die Quantität des zweiten Elements bleibt unbestimmt:

I, 127, 7 dvitâ yad îṃ || kîstâso' abhidyavaḥ
VI, 67, 10 vi yad vâcaṃ || kîstâso bharante [2])
44, 8 ṣriye manâṃsi || devâso' akran [3]).
63, 7 â vâṃ vayo' || aṣvâso vahishṭhâḥ [4]).

Dazu einige Fälle, in welchen es sich fragt, ob nicht die Aenderung von marta in martia die fehlende Sylbe einbringen müsste; martâsaḥ steht zweimal hinter der Cäsur, dreimal an einer metrisch indifferenten Stelle [5]):

I, 38, 4 martâsaḥ siàtana
VI, 15, 8 devâsaṣ ca || martâsaṣ ca jâgṛivim
VII, 4, 3 yam martâsaḥ || ṣietaṃ jagṛibhre
25, 2 abhi ye no || martâso' amanti
VIII, 81, 3 na martâso ditsantam.

---

1) Vergl. Kuhn, Beitr. IV, 183. Die Belege sind nicht derart, dass die zweisylbige Messung des *â* durchaus feststände.

2) Oder sollte in diesen Beispielen das *î* von kîsta zweisylbig zu messen sein?

3) Die Messung dieses Pâda als Trishṭubh ist nicht völlig sicher; man könnte auch an die zehnsylbige Virâj denken.

4) Der Sitz der zweisylbigen Messung könnte auch â oder vâm sein; vielleicht ist auch aṣuâso zu lesen.

5) Doch begründet in I, 38, 4 und VII, 4, 3 auch das Metrum einen Vorzug der Lesung martiâsaḥ vor der zweisylbigen Messung des *â*.

Der metrischen Characteristik entbehrt ferner noch

I, 191, 3 ṣarâsaḥ kuṣarâsaḥ.

Dies ist der erste Pâda einer Anushṭubh aus der späten Zeit, in welcher der Ausgang des ersten und dritten Pâda dieses Metrums sich von der alten Regel bereits gelöst hatte (oben S. 28). Sodann

VII, 97, 6 taṃ ṣagmâso' ‖ arushâso' aṣvâḥ,

falls hier in der That das *â* von ṣagmâsaḥ aufzulösen ist [1]; wählt man das *â* von arushâsaḥ, würde das Metrum für dasselbe die Messung ⏑̄ ‒ ergeben.

Der sicheren metrischen Characteristik entbehrt ferner noch

II, 4, 9 suvîrâso' [2] ‖ abhimâtishâhaḥ

V, 41, 17 devâso ‖ vanate martio vaḥ.

Es bleiben, oder es blieben, wenn die metrische Praxis eine ausnahmslos feste wäre, als wirkliche Ausnahmen übrig:

VIII, 2, 10 tîvrâ' asme sutâsaḥ (*â* = ‒ ⏑)

X, 114, 10 rathasya dhûrshu ‖ yuktâso' asthuḥ (*â* = ⏑ ‒).

Sodann, falls der betreffende Pâda nicht statt als Jagatî, vielmehr als Trishṭubh zu messen ist:

VIII, 26, 22 sutâvanto ‖ vâyuṃ dyumnâ janâsaḥ (*â* = ‒ ⏑).

Für jambische Messung des *â* wird schwerlich V, 43, 14 angeführt werden dürfen:

vipanyavo ‖ râspirâso' agman.

Hier ist es wahrscheinlich das erste *â* von râspirâsaḥ, das zweisylbig zu messen ist; vergl. râspinasya I, 122, 4.

Suffix -âna.

Die meisten Stellen ergeben kein prosodisches Resultat:

---

[1] Man könnte auch ohne solche Auflösung den in ṣagmâsaḥ zwischen *g* und *m* entwickelten Stimmton für die Ausfüllung der metrischen Lücke in Anspruch nehmen.

[2] Doch vergl. S. 174 Anm. 3.

I, 127, 3; IV, 3, 14 [1]); 21, 5; VI, 15, 4; 44, 8; 63, 2 (?); VIII, 1, 19; IX, 18, 7; 97, 31; X, 132, 1. Zu unsrer Regel (*á* = ⏑⏑) passt, abgesehen von der zweifelhaften, aber in keinem Fall entgegenstehenden Stelle I, 61, 13,

VII, 75, 4 eshâ siâ ‖ yujânâ parâkât

X, 30, 9 madacyutam ‖ aushânam nabhojâm (?).

Der Regel, zugleich aber auch einander, widerstreiten drei keineswegs sichere Stellen, von welchen die erste jambische, die beiden folgenden trochäische Messung des *á* ergeben würden:

IV, 4, 1 tṛishvîm anu ‖ prasitiṃ drûṇânaḥ [2])

VIII, 24, 30 [3]) yat tvâ pṛichâd îjânaḥ

101, 9 [4]) antaḥ pavitra' ‖ upari ṣrîṇânaḥ.

mâtar [5]).

Insignificant ist I, 89, 4; X, 79, 3; in unsre Regel fügt sich

X, 94, 14 krîḷayo na ‖ mâtaraṃ tudantaḥ.

Derselben widerspricht

V, 7, 8 sushûr asûta mâtâ (*á* = – ⏑).

pûshan.

Dem vorherrschenden Verhältniss würde sich fügen (mit *ȧ* = ⏒ ⏑):

---

[1]) Es scheint, dass hier rârakshâṇaḥ, nicht priṇânaḥ (vielmehr priṇânaḥ) der Sitz der zweisylbigen Messung ist.

[2]) Vielleicht ist hier die zweisylbige Messung überhaupt entbehrlich. Für drûṇânaḥ ist druṇânaḥ zu schreiben; prasitiṃ druṇânaḥ zeigt eine so normale metrische Gestalt, dass man gern vermeiden möchte, sie durch die Annahme zweisylbiger Messung anzutasten.

[3]) Aus einer Dânastuti; man kann auch iat oder tuâ lesen.

[4]) Lies ṣriṇânaḥ. Die zweisylbige Messung verschwindet, wenn wir Trishṭubh statt Jagatî annehmen, wie auch z. B. im ersten Pâda von V. 10 geschehen muss.

[5]) Keine der Stellen erweist die zweisylbige Messung des *á* mit Sicherheit. In I, 89, 4 kann leicht tan no mâtâ geschrieben, in X, 79, 3; 94, 14 die Svarabhakti in pra resp. krîḷayaḥ zu Hülfe genommen werden.

I, 89, 6 suasti naḥ || pûshâ visvavedâḥ
X, 26, 3 indur na pûshâ vṛishâ.

Es widerspricht (mit û = -◡)

X, 26, 4. 8 asmâkaṃ deva pûshan
â te rathasya pûshan.

ṣûra.

I, 122, 10 viṣvâsu pṛitsu || sadam ic chûraḥ
[II, 11, 5 ahann ahiṃ || ṣûra vîrieṇa
X, 78, 4 jigîvâṃso na || ṣûrâ' abhidyavaḥ [1])].

Die erste dieser Stellen würde jambische Messung des *û* ergeben.

maghon-.

Die Formen maghonas, maghonos erscheinen an einigen Stellen (s. Grassmann) so, dass das Metrum an Stelle des *o* zwei Sylben von der Beschaffenheit -◡ verlangen würde. Will man nicht, was durchaus unbedenklich wäre, eine metrische Ungenauigkeit annehmen, so liegt es nahe, den betreffenden Formen ein Thema maghâvan (vergl. ṛiṇâvan, ṛitâvan, aṣvâvant neben aṣvavant etc.) zu Grunde zu legen, von welchem maghâvanas, maghâvanos abgeleitet wäre. —

Es schien zweckmässig, die vorstehenden Worte und Formen für sich zu erörtern; ein paar weitere durchaus sporadische Fälle, in welchen das Metrum auf jambische oder trochäische Auffassung der betreffenden Vocale führen würde, bringen zu der beschriebenen Sachlage nichts Neues hinzu. Uebrigens sind die Stellen, welche jene prosodische

[1]) Die beiden eingeklammerten Stellen beweisen nichts wegen der eigenthümlichen metrischen Natur von II, 11 und X, 78 (vergl. oben S. 87. 92). Zweifelhaft ist auch I, 173, 5 yaḥ ṣûro || maghavâ yo ratheshṭhâḥ. Statt der zweisylbigen Messung des û empfiehlt sich vielmehr zur Vermeidung des unbeliebten Verseingangs -◡◡- die so häufig erforderte Lesung iaḥ.

Beschaffenheit aufzuweisen scheinen, so wenig zahlreich, dazu theilweise aus metrisch verwahrloster Umgebung stammend oder anderweitig zweifelhaft, dass man, namentlich wenn man die im Veda überall so nahe liegende Möglichkeit wirklicher Abweichungen von der metrischen Norm gebührend in Anschlag bringt, die Gleichsetzung der zweisylbig zu messenden Vocale mit zwei Kürzen mindestens als das weitaus Vorherrschende anzuerkennen kein Bedenken tragen wird.

In welcher Weise haben wir uns nun jene Gleichsetzung langer Vocale mit zweisylbigen Complexen vorstellbar zu machen? Wir wiesen schon oben (S. 168) darauf hin, dass die in Rede stehende Erscheinung, an gewisse Worte und Formen, aber nicht an gewisse Stellen der Metra gebunden, mit einem Begriff wie dem der Katalexis nicht wohl etwas zu thun haben kann. Entweder spielt hier ein Gegensatz überlanger und langer Vocale mit, und müssten die ersteren die Fähigkeit besessen haben, an welcher Stelle der Versmaasse es auch immer sei, zwei Kürzen resp. bei hinzukommender Position einen Jambus zu vertreten: oder jene Vocale wurden in der That geradezu als zweisylbige Complexe oder denselben sehr ähnlich ausgesprochen. So ungern man sich nun auch, wenn man die Frage allein von der sprachgeschichtlichen Seite aus betrachtet, zur Annahme von bhaasâ, devânaam und ähnlichen mit dem Hiatus behafteten Gebilden entschliessen mag, so scheint mir doch nach der ganzen Lage der Sache die überwiegende Wahrscheinlichkeit für das Factum solcher im Veda zu statuirender Formen zu sprechen, gleichviel ob die sprachliche Erklärung derselben uns gegenwärtig leicht oder schwer wird. Vor Allem scheint mir hier nahezu entscheidend, dass, wie die Metrik des Avesta beweist, eine Reihe der hervortretendsten und sichersten Fälle der vedischen zweisylbigen Messungen auf

die indisch-iranische Periode zurückgeht und sich dann bei beiden Völkern gleichmässig erhalten hat: so weist das Avesta, unabhängig von der Stelle des Metrums, an welcher die betreffende Form steht, die zweisylbige Messung auf bei dem Gen. plur. auf -ãm, bei Formen der Wurzeln auf *â* wie dâṭ, pâṭ, gâṭ, im Gen. sing. geus (altind. gos) und den Accusativen gãm, pantãm, mãm [1]); vedischen Verszeilen wie barhir na yat || Sudâse vṛithâ vark, oder nakiḥ Sudâso ratham, stellen sich eine Reihe von Gâthâ-Versen an die Seite, welche mehrere Casus des Stammes hudâh stets mit zweisylbiger Messung des *â* (*âo*) aufweisen (Bartholomae, Gâthâs, 7. 96. 166): die Uebereinstimmung erstreckt sich also auf eine Reihe von Fällen, aus welchen die Identität der in Rede stehenden Erscheinung auf indischem und auf iranischem Boden ohne Weiteres mit Sicherheit hervorgeht. Nun scheint es auf der Hand zu liegen, dass, selbst wenn man der Dichtung der indisch-iranischen Zeit eine so subtile Unterscheidung wie die des langen *â* und des überlangen *â* zuschreiben wollte, derartige Nuancen doch viel zu fein sind, als dass mit irgend welcher Wahrscheinlichkeit ihr gleichmässiges Ueberdauern in Indien wie in Iran über alle die Einflüsse, welche solche Unterschiede zu nivelliren streben, erwartet werden könnte. Die blosse Thatsache des hohen Alters und der übereinstimmenden Verbreitung jener Erscheinung über die beiden Literaturen scheint mir zu beweisen, dass es sich hier um etwas Greifbareres, Unzweideutigeres und darum auf die Dauer Widerstandsfähigeres gehandelt haben muss, als um den Unterschied zweier langer *â* von verschiedener Quantität: mit andern Worten, mir scheint hervorzugehen, dass das zwei

[1]) Geldner, Metrik des jüngeren Avesta, 9 fg., 12, 16 fgg.; A. Mayr, Sitzungsberichte der Wiener Akademie 68 (1871), 758 fgg.; Bartholomae, Gâthâs, 7 fg. 171.

Sylben vertretende -*âm* in der That als zwei Sylben, als -*aam* zu lesen ist.

Zu demselben Resultat führt, wie ich meine, die oben dargelegte Thatsache, dass wenn nicht alle so doch viele jener langen Vocale, um einen Jambus vertreten zu können, die Position bedürfen. Ist das *â* jener Genetive wirklich als eine continuirliche Länge zu sprechen, welche über zwei Stellen des metrischen Schemas hinüberreicht, und gilt, wie wir sehen, die Verwendung einer solchen Länge im jambischen Versausgang an sich keineswegs für eine zu vermeidende Verdunklung des Rhythmus, so würde in dem Verhältniss, dass indro munînâṃ sakhâ als correct gilt, dagegen etwa indro munînâm asat nicht oder doch nur als Licenz zulässig wäre — es würde in diesem Verhältniss eine überspitze Subtilität liegen, die man rein theoretisch vielleicht vertheidigen mag, deren thatsächliches Vorkommen aber auf einem aller Haarspalterei so entgegengesetzten Gebiet, wie die vedische Metrik ist, nicht leicht Jemandem, der Wahrscheinliches von Unwahrscheinlichem zu unterscheiden weiss, acceptabel sein wird. Und ferner: warum steht das -*âm*, mit oder ohne Position, nicht auch für einen Trochäus?

Sehen wir uns so zu der Ersetzung der einsylbigen Gebilde durch zweisylbige gedrängt, so wird der Widerspruch, auf welchen dies Verfahren zu stossen erwarten muss, wohl am wenigsten lebhaft in einigen Fällen sein, in welchen der *e*-Diphthong vorliegt und es am leichtesten ist dem Hiatus zu entgehen. Wenn ṣreṇi und ṣreṇiṣas im Ṛigveda immer[1]) eine Sylbe mehr beanspruchen, als in der überlieferten Text-

[1]) Nicht, wie Grassmann sagt, oft. Nur ṣreṇidan an der metrisch problematischen Stelle X, 20, 3 ist nicht vọllkommen sicher, widerspricht aber in keinem Fall.

gestalt vorhanden sind, so wird in der That die Schreibung ṣrayaṇi [1]) schwer abzuweisen sein. Aehnlich führt das überwiegende Erscheinen eines dreisylbigen tredhâ neben dem zweisylbigen offenbar auf trayadhâ, und werden wir neben netar, praṇetar auch ṅayitar, praṇayitar anzusetzen haben (vergl. nayitum Aitareya Br. neben netum) [2]). — Wie zur Wurzel jû der Superlativ javishṭha gehört, wird zu prî, ṣrî ein dreisylbiges prayishṭha, ṣrayishṭha an den Stellen, an welchen das überlieferte preshṭha, ṣreshṭha dem Metrum nicht genügt, angenommen werden dürfen und müssen. — Bei den Superlativen, welche zu Wurzeln auf *â* gehören, wie jyeshṭha, dheshṭha, mag als dreisylbige Gestalt jyaïshṭha, dhaïshṭha, aus welchem jene Formen hervorgegangen sind [3]), anzusetzen sein.

Bedenklich wird der Sprachforschung das Zulassen der Vocalgruppe *aa* erscheinen. Auch in den Fällen, in welchen die Herkunft der beiden *a* klar sein würde, wie im Nom. plur. der *a*-Stämme auf *-aas*, wird das Erscheinen des Hiatus noch in der Zeit des Einzellebens der altindischen Sprache nicht ohne Zögern zugestanden werden [4]), und vollends Formen wie devânaam oder asthaat, deren Einordnung in bekannte Zusammenhänge einstweilen schwer oder unmöglich scheint, werden von jenem Bedenken noch in verstärktem Maasse getroffen werden. Ich glaube, dass der Erforscher des vedischen Textes dem gegenüber wenigstens eine annähernde Berechtigung hat zu behaupten, dass devânaam und asthaat nun einmal durch genügend sichere Ueberlieferung

---

[1]) Ich ziehe diese Form dem von Grassmann vorgeschlagenen ṣrayiṇi vor.

[2]) Siehe auch Saussure, Mémoire, 246 A. 1.

[3]) Joh. Schmidt KZ. XXVI, 380.

[4]) Man sehe z. B. Joh. Schmidt KZ. XXIV, 304; Saussure, Mémoire S. 91 A. 1.

bezeugt ist, gleichviel ob es gegenwärtig erklärt werden kann oder nicht: denn so wie jetzt jene Formen sich hinter dem überlieferten devânâm und asthât verbergen — und sich, wenn sie nicht schon früher verdunkelt waren, nach den von der späteren Diaskeuase adoptirten orthoepischen Principien unvermeidlich verbergen müssen —, ist es in der That nicht weit davon entfernt, dass sie geradezu überliefert wären, so gut wie wir etwa martiam oder avatu ûtaye oder candraagrâs der Sache nach als überliefert ansehen dürfen.

Uebrigens darf es zur Beschwichtigung aller Bedenken ausgesprochen werden, dass eine volle Erklärung aller der in Rede stehenden Formen als sprachlicher Erscheinungen vielleicht überhaupt gar nicht das wäre, was hier geleistet werden müsste. Denn man wird zu berücksichtigen haben, dass die hieratisch-künstliche Vortragsweise der vedischen Texte, die schon für die Zeit ihrer Abfassung mit Wahrscheinlichkeit angenommen werden darf, den Erscheinungen, wie die Sprache sie darbot, eine willkürliche Steigerung und Ausdehnung aufgedrängt haben kann, welche auf die Rechnung der altindischen Sprache zu setzen verfehlt sein würde [1]). Wies diese einmal bei gewissen Formen ein Schwanken zwischen einsylbigen und zweisylbigen Worten oder Wortelementen auf, so kann das Gutdünken der priesterlichen Verskünstler von solchen Analogien einen viel weiter gehenden Gebrauch gemacht haben, als die Sprache selbst ihn jemals gemacht haben würde.

---

[1]) Man erinnere sich an die Formen, von denen die Sâman voll sind, wie vâïtayâï für vîtaye, gâyirâḥ für giraḥ u. dergl. mehr. Dass wie die singende so in bescheidenerem Maasse auch die recitirende Technik des Opfervortrags sich derartige Freiheiten gegenüber dem von der Sprache dargebotenen Material an irgend welchen Stellen herausgenommen habe, wird man nicht für undenkbar halten können.

Wir versuchen es schliesslich, indem wir die Behandlung aller Einzelheiten der Textconstitution vorbehalten, einen orientirenden Ueberblick über die wesentlichsten Fälle der zweisylbig zu messenden Vocale zu liefern. Die Thatsache jener Messungen in vielen Fällen, ihr Ausgeschlossensein in andern ist klar genug erkennbar: in der Mitte aber zwischen beiden Gebieten liegt eine zweifelhafte Grenzregion, indem offenbar einerseits die Praxis der vedischen Poeten hier wie sonst nicht selten die im Uebrigen innegehaltenen Linien verlassen hat, andrerseits aber für unsre Beurtheilung zahlreiche Fälle mehrdeutig oder durch Mängel der Ueberlieferung in zweifelhaftes Licht gerückt sind. Insonderheit in der Abgrenzung der oben (S. 34 fg., 66 fg.) von uns verzeichneten Fälle metrischer Unvollständigkeiten gegen die Fälle der zweisylbigen Messung, sowie in der Beurtheilung von Wortformen aus den Hymnen, für welche wir eigne metrische Typen glaubten in Anspruch nehmen zu müssen, wie II, 11 oder X, 46, werden Meinungsverschiedenheiten kaum vermieden werden können.

In der Declination treffen wir zweisylbiges *â*, abgesehen von dem häufigsten Fall des Gen. plur. auf *-âm*, noch im Abl. sing. der *a*-Stämme auf *-ât* (resp. *-smât* beim Pronomen)[1], z. B. sadhasthât VIII, 11, 7, antarikshât X, 158, 1, samasmât V, 24, 3. — Nom. Voc. plur. der männlichen *a*- und *â*-Stämme auf *-âs*[2], z. B. devâḥ (häufig), somâḥ VIII, 2, 7. 10. 28 (?), stomâḥ VIII, 64, 1, — gopâḥ VIII, 31, 13, sugopâḥ V, 38, 5 etc. — Nom. Acc. plur. der weiblichen *â*-Stämme auf *-âs*[3], z. B. puṇyagandhâḥ VII, 55, 8, manîshâḥ X, 26, 1,

---

[1]) Vergl. Lanman 337 fg.; Geldner Metrik d. jüng. Avesta 18; Bartholomae Gâthâs 7.

[2]) Lanman 345; Geldner 10. — Ueber die Formen auf *-âsas* s. oben S. 176.

[3]) Lanman 362. 363.

saṃvidânâḥ X, 97, 14. — Nom. Acc. plur. fem. auf -*îs* (zu lesen -*ias*?) [1]), z. B. aṣastîḥ IV, 48, 2, adevîḥ VIII, 61, 16. — Nom. dual. fem. auf -*e* (lies *aî*?): abudhyamâne I, 29, 3. — Durchaus zweifelhaft sind einige Stellen, an welchen man zweisylbige Geltung des -*â* im Nom. Acc. plur. neutr. vermuthen könnte [2]); ähnlich steht es bei den neutralen Pluralen auf -*âni* (-*âṃsi*, -*ûni* etc.), dem Nom. Acc. dual. auf -*â* [3]), dem Nom. Acc. sing. fem. auf -*â*, -*âm* [4]), -*îm*, dem Instr. plur. fem. auf -*âbhis*. Auch in Bezug auf den Instr. pl. auf -*ais* lassen die von Kuhn (Beitr. IV, 189) und Lanman (350) besprochenen Stellen durchweg andre Auffassungen als die Annahme einer Endung -*aïs* zu.

Auf spärlichen und unsicheren Materialien beruht auch die Annahme eines zweisylbig zu messenden *â* im Nom. sing. der *as*-Stämme auf -*âs* [5]) sowie im Nom. Acc. sing. der Stämme auf -*tar* (-*tâ*, -*târam*). — Nicht unwahrscheinlich ist zweisylbiges *â* in mahân VI, 25, 1; VII, 52, 3 [6]), möglich auch in havishmân I, 127, 10 [7]). Einige Nominative auf -*â*, -*mâ*, -*vâ* von Stämmen auf -*an*, -*man*, -*van* sind dagegen durchaus zweifelhaft, sowie Nominative auf -*vân* (vidvân etc.), bei welchen die fehlende Sylbe durch vocalische Aussprache des *v* gewonnen werden kann. Von Nominativen der Comparative gehört vielleicht sahîyân X, 176, 4 hierher.

---

1) Lanman 371.

2) Lanman 348.

3) Bei tanûpâ VII, 66, 3, gopâ VIII, 25, 1, kakshiaprâ I, 10, 3 kann die zweisylbige Messung des *â* auf Rechnung der Wurzelsylbe kommen, vergl. unten.

4) Wohl aber ist zweisylbige Messung bei dem *â* von nasalischer Herkunft in Formen wie abjâm (VII, 84, 16) zu verzeichnen.

5) Vergl. Lanman 559.

6) Lanman 506. Die von Grassmann noch angeführte Stelle X, 46, 1 fällt fort; siehe das oben S. 91 über das Metrum jenes Liedes Bemerkte.

7) Lanman 517.

Bei Stämmen von dem Typus gir-, pur- ist die zweisylbige Messung häufig und sicher für das *îr* und *ûr* im Nominativ und vor consonantisch beginnendem Casussuffix belegt. So bei pûḥ, pûrbhiḥ I, 58, 8[1]; 189, 2; VII, 15, 14; gîrbhiḥ VI, 21, 2; X, 92, 14. Hier findet wohl auch seine Erklärung der Vers VI, 24, 6 âjim na jagmur || girvâho' aṣvâḥ. Es wäre ein textkritisches Wagniss, mit Grassmann die Sâmavedalesart girvavâho anzunehmen, die offenbar nur, wie häufig im Sâmaveda, die scheinbare metrische Lücke auszufüllen bestimmt ist. Vielmehr ist die Schreibung gîrvâho mit zweisylbiger Messung von gîr- anzunehmen, vergl. dhûrshad, pûrbhid etc.

Von dem Nomen go haben wir mit häufiger zweisylbiger Messung die Casus gâm, goḥ, gâḥ[2], von vi den Gen. veḥ; auch bei dem Acc. dyâm, der häufig zwei Sylben ausfüllt (s. die Stellen bei Grassmann; vergl. Lanman 432), kann neben der Lesung diâm die zweisylbige Messung des *â* in Betracht kommen. Ferner ist das *â* von panthâḥ, panthâm[3], kshâm, kshâḥ[4], vâḥ zu erwähnen.

Sehr häufig ist, wie bereits erwähnt, zweisylbige Geltung des *e* in Superlativen, bei welchen wurzelhaftes *a* oder *ay* mit suffixalem *i* zusammentrifft: ṣreshṭha, preshṭha[5], deshṭha, dheshṭha, yeshṭha. Danach wird auch für jyeshṭha sich vielfach die Annahme eines jyaïshṭha mehr als die von jieshṭha

---

[1]) Joh. Schmidt Voc. II, 235 schlägt pûrubhis oder purubhis vor; ich halte puurbhis für wahrscheinlicher.

[2]) Lanman 431 etc.; vergl. Geldner Metrik 12. 17.

[3]) Lanman 441; Geldner Metrik 17.

[4]) L. 485. 556; G. 16.

[5]) Wenn preshṭham I, 186, 3; VIII, 84, 1 viersylbig gilt, ist nicht mit Grassmann prayishitham zu lesen: an Vocalentwicklung zwischen Zischlaut und *th* ist nicht zu denken, und auch dem Metrum wird wenig genügt. Wie die Präposition pra häufig als pᵃra zu lesen ist, muss offenbar pᵃrayishṭham angenommen werden.

empfehlen: gegen Letzteres spricht die Seltenheit des Comparativs jiâyas sowie eine Reihe von Stellen, welche die Annahme des positionsbildenden Anlauts *jy* wenn auch nicht gewiss so doch wahrscheinlich machen: II, 18, 8; IV, 22, 9; VII, 86, 4; 97, 3; X, 120, 1. Wir schliessen hier ḍeshṇa, deyâm, dheyâm [1]) an, ferner netar praṇetar; von einzeln stehenden Worten tredhâ (s. oben S. 183), ṣreṇi ṣreṇiṣas (oben S. 182).

Andre einzeln stehende Nomina mit *â*, *î*, *û* wie dâsa, vâja, ṣûra, vîra sind bereits oben (S. 172 fg.) besprochen worden; es kann etwa noch râjan (zweifelhaft: X, 61, 16. 23; vergl. X, 132, 7), nâbhi (IV, 44, 5; X, 1, 6), dûra (IV, 20, 1; X, 108, 11) u. A. m. hinzugefügt werden.

Von Pronominalformen stellen sich einige an die Seite bereits erörterter Formen des Nomens: so die Genetive auf -sâm (-shâm), Accusative wie yân, tâṃṣ ca, asmân, der Abl. samasmât. Auch das *ai* von asmai [2]) kann als zweisylbig gelten (III, 13, 1; V, 33, 1; VIII, 2, 41; 31, 2). Häufig ist zweisylbiges mâm [3]) und vâm. Für das *â* von asmâkam liegen entscheidende Stellen m. E. nicht vor.

Auf dem Gebiet der Verbalflexion begegnen zunächst einige Fälle, in denen die Contraction des Augments mit dem anlautenden Wurzelvocal aufgelöst werden muss, so bei âñjan VI, 63, 3, aurṇoḥ VII, 79, 4, âvam X, 49, 3, aichaḥ X, 108, 5, vielleicht auch bei âstâm X, 85, 11. — Zweisylbig kann das *â* gemessen werden, das aus thematischem *a* mit dem Conjunctivcharacter *a* contrahirt ist: sphurân VI, 67, 11; vardhâs X, 50, 5 [4]). Vermuthlich gehen vom Conjunctiv auch die *aa* ent-

[1]) Hübschmann Indog. Vocalsystem 13. 16; Aufrecht Rigv. II, p. XLIII.

[2]) Geldner Metrik 9.

[3]) Geldner Metrik 17; Gaedicke Accusativ 14.

[4]) Vergl. Geldner 9; Bartholomae Gâthâs 7. 115.

haltenden Formen der Wurzeln auf *â* — der abstufenden wie der nicht abstufenden — aus. Standen im Conjunctiv paanti, daas neben pânti, dâs, so konnten nach diesem Muster auch zum Indicativ pânti, dâs die Formen mit *aa* hinzutreten [1]). Bei den zu diesen Wurzeln gehörigen Nominalformen [2]) mag vornehmlich der Nom. plur. (gopâs und daneben gopaas) den Ausgangspunct für die zweisylbigen Messungen gegeben haben. Von der Aufzählung der häufigen Belege — beide Wurzeln pâ, dâ, dhâ, sthâ, yâ [3]) u. A. sind hier vertreten — dürfen wir absehen.

Mehrfach scheint das *û* der Wurzel bhû zweisylbig gemessen zu sein: so in bhût I, 77, 3; 173, 8; IV, 43, 4; V, 41, 16; bhûtâ VI, 50, 15; bhûtu I, 94, 12 etc.: die Belegstellen verlieren übrigens dadurch an Sicherheit, dass stets Formen wie bhuvat, bhavatu sich zu leichten Aenderungen darbieten könnten.

Häufig ist die zweisylbige Messung bei dem langen Wurzelvocal des sigmatischen Aorists: so bei akshâr, bhâk, asvârshṭâm. Nicht sicher stehen dritte Personen des Aorist auf *-i* wie vâci (VII, 58, 6), târi (IX, 93, 5).

Von P r ä p o s i t i o n e n und P a r t i k e l n endlich ist zuvörderst die Präposition â zu erwähnen (z. B. I, 131, 6; III, 62, 16; IV, 21, 6; VI, 11, 1; 17, 12; 29, 2; VII, 56, 18; VIII, 31, 10 etc.). Fraglich scheinen v â und m â; dagegen ist zweisylbiges n û häufig. Die Annahme von G r a s s m a n n (Wörterb.) und B e n f e y (Quantitätsversch. IV, 2, 27 fg.), dass

---

[1]) Auf den Conjunctiv als die Heimath des *aa* weist auch der Gâthâdialect hin (Bartholomae Gâthâs 7. 115 A. 1. 119. 123).

[2]) Lanman 443 fgg.

[3]) Bei dieser Wurzel kann die fehlende Sylbe auch durch die Lesung iâ gewonnen werden; an manchen Stellen aber genügt zweisylbiges *â* dem Metrum besser.

in diesem nû die Partikel u enthalten sei, betrachte ich als verfehlt: gegen dieselbe spricht einmal, dass das zweisylbige nû sich auch im Gâthâdialect findet (Bartholomae Gâthâs 8), welcher die Partikel u nicht kennt, und sodann, dass auch in nûtanasya II, 20, 4 das *û* zweisylbige Geltung zu haben scheint.

Zweites Capitel.

Die Anordnung der Saṃhitâ.

Wir untersuchen die Anordnung der Saṃhitâ, indem wir uns zuvörderst mit der Reihenfolge der Hymnen innerhalb eines jeden Maṇḍala beschäftigen. Wir gehen dabei von den unter einander gleichartigen Büchern II—VII und dem ihnen wesentlich analogen Buch IX aus und erörtern alsdann nach einander die speciellen Verhältnisse der Bücher VIII, I, X. Während bei diesen Untersuchungen jedes Maṇḍala vorläufig als eine gegebene Einheit zu betrachten ist, muss dann weiterhin die Frage aufgeworfen werden, auf welchen Verhältnissen und Vorgängen es beruht, dass das gesammte Liedermaterial des Ṛigveda zu Einheiten eben dieser Art zusammengefasst worden ist, und — was hiermit in enger Verbindung steht — es muss für die Reihenfolge und den Zusammenhang der Maṇḍalas unter einander die Erklärung aufgesucht werden.

I.

Die Familienbücher (II—VII) und das Somabuch (IX).

Bekanntlich zerfallen die Bücher II—VII in Liederserien je nach den Gottheiten, das neunte Buch ähnlich je nach den

Versmaassen. In den Büchern II—VII steht jedesmal eine Agniserie und nach ihr eine Indraserie an der Spitze. Die übrigen Serien eines jeden dieser Bücher sind, wie Bergaigne[1]) gezeigt hat, im Ganzen nach ihrer absteigenden Liedzahl geordnet, so dass bei gleicher Liedzahl die Verszahl des ersten Liedes (in absteigender Ordnung) entscheidet[2]); dasselbe Princip beherrscht die Ordnung der metrischen Serien von Buch IX. Innerhalb der einzelnen Serie sodann folgen die Lieder wieder nach absteigender Verszahl auf einander: ein längst bekanntes Gesetz, welches Bergaigne noch durch die Bestimmung vervollständigt hat, dass bei gleicher Verszahl die Länge des Metrums, auch hier in absteigender Richtung, entscheidet (Jagatî, Trishṭubh, Anushṭubh, Gâyatrî, um die selteneren Versmaasse bei Seite zu lassen).

Der Beweis für die regelmässige Gültigkeit dieser Sätze braucht nach den scharfsinnigen Ausführungen Bergaigne's hier nicht von Neuem geführt zu werden. Aber es wird nicht überflüssig sein, die entgegenstehenden Ausnahmen einer eingehenderen Betrachtung zu unterwerfen. Die Abgrenzung der scheinbaren unter diesen Ausnahmen von den wirklichen, die Folgerungen über die Zerlegung von Hymnenconglomeraten in ihre Theilhymnen oder umgekehrt über die Vereinigung getrennt überlieferter Stücke zu einem Hymnus, über die Ausscheidung späterer Hinzufügungen u. s. w. — alle diese Gesichtspuncte führen auf eine Reihe noch offener Fragen, deren Beantwortung nur durch die vereinigende Prüfung aller gleichartigen Einzelheiten auf den erreichbar höchsten Grad der Bestimmtheit gebracht werden kann.

---

[1]) Journ. Asiatique, Sept. Oct. 1886; Févr. Mars 1887. Ich citire nach dem Separatdruck.

[2]) Es ergiebt sich hieraus als Consequenz, dass die einzeln stehenden Lieder hinter den gruppenweise zusammengehörigen, also am Ende der Bücher, nach absteigender Länge geordnet erscheinen. Bergaigne I, 82.

Wir beschäftigen uns zuerst mit den Verletzungen der absteigenden Liedfolge innerhalb der einzelnen Serien, sodann mit den Verletzungen der vom Metrum beherrschten Ordnung der gleich langen Lieder; endlich untersuchen wir die Fälle, in welchen die Anordnung der Serien unter einander den oben aufgestellten Regeln zuwiderläuft.

a. Ausnahmen von der Folge der Lieder nach abnehmender Verszahl.

Schon die flüchtigste Betrachtung zeigt, dass die Verletzungen der auf der Verszahl beruhenden Liedordnung fast ausschliesslich am Ende der Serien auftreten. Wir erörtern daher zunächst abgesondert die überaus spärlichen Verletzungen des Gesetzes im Innern derselben.

II, 36. 37. Diese Lieder durchbrechen die von 33 anhebende Ordnung einzelnstehender Hymnen. Bergaigne (I, 33; vergl. aber II, 14) lässt es zweifelhaft, ob die beiden Lieder interpolirt oder ob sie zu einem Liede zu verbinden sind, in welchem Falle die Ordnung hergestellt sein würde. Der zweite Weg ist der richtige: dies lehrt die Vergleichung von I, 15, welches Lied nach der Anukramaṇî ebenso wie die Lieder II, 36. 37 an die »ṛitavaḥ«, d. h. an die Gottheiten der ṛituyâjas gerichtet ist. Auch ohne dass man die zahlreichen Uebereinstimmungen jenes einen Liedes und dieser zwei im Einzelnen verfolgt, sieht man leicht, dass es sich hier ähnlich wie etwa in den Âprîliedern oder in den Praügaliedern um eine feststehende rituelle Folge handelt, welche durch beide Hymnen II, 36 und 37 hindurchgeht. Man wird also durch Verbindung derselben zu einem Liede zugleich dem rituellen Inhalt Genüge thun und eine Ausnahme von dem Anordnungsgesetz beseitigen.

V, 84. Hinter dem Parjanyalied 83 von 10 Versen und

vor dem Varuṇalied 85 von 8 Versen steht ein dreiversiges Lied an die Erde; lässt man mit 83 die Reihe der Einzellieder anfangen, so verletzt es die Ordnung. Indicien jüngerer Entstehungszeit bietet das Lied nicht; immerhin ist es möglich, dass es ursprünglich nicht an jener Stelle stand, sondern wegen seines mit 83 sich nah berührenden Inhalts nachträglich dorthin geschoben wurde. Dass jene kleine Serie von Einzelliedern an verschiedene Gottheiten einer solchen Einschiebung geringeren Widerstand entgegensetzte, als die deutlich characterisirten Serien, die einer und derselben Gottheit gehören, ist wohl denkbar.

VI, 15, 16-19. Nach den in 15, 1-15 an einander geschobenen Tṛicaliedern in Jagatî und Trishṭubh und vor der Sammlung der Gâyatrî-Tṛicas (VI, 16) erscheint ein vierversiges Stück in wechselnden Versmaassen; sein Inhalt ist dem des gleichfalls interpolirten Liedes III, 29 nahe verwandt; auch der Ausdruck gârhapatyâni (V. 19) spricht für späte Entstehung. So liegt offenbar eine Hinzufügung vor, die hier ausnahmsweise vor dem Ende der Serie auftritt [1]).

IX, 5. Dieser auf den Soma pavamâna gedichtete Âprîhymnus mit seinen durch die rituelle Natur des Âprîliedes erforderten und gesicherten 11 Versen steht zwischen den zehnversigen und den neunversigen Liedern. Es kann kaum bezweifelt werden, dass dies Lied jünger ist, als seine Umgebung. Dafür spricht das Wort prajâpatiḥ (V. 9); dafür spricht vor Allem, wie oben S. 28 Anm. 1 gezeigt ist, das Metrum. Wie die Uebertragung der Âprîliedform auf Soma

---

[1]) Sollte das Stück zu einer Zeit an diese Stelle gerathen sein, als VI, 15, 1-15 und VI, 16 schon als Liedeinheiten betrachtet wurden? Dann wäre es einigermaassen begreiflich, dass es von dem ihm metrisch näher stehenden Liede 15 und nicht von 16 attrahirt wurde.

offenbar eine reine Spielerei ist, hervorgegangen aus dem Wunsch, auch dem neunten Buch seinen Âprîhymnus zu geben, so wird, scheint es, auch die Einschiebung des betreffenden Liedes an fünfter statt, wie seine Länge es bedingen würde, an erster Stelle einen sehr äusserlichen Grund haben: in den übrigen Maṇḍalas steht das Âprîlied nie an der Spitze, sondern stets einige Stellen hinter derselben, z. B. wie im Maṇḍala V, gerade eben an fünfter Stelle. —

Mit diesen vier Fällen, von denen der erste als bloss scheinbar fortfällt und wenigstens der vierte eine specielle Erklärung zulässt, sind alle durch die Verszahl angezeigten Verletzungen des Anordnungsgesetzes im Innern der Serien erschöpft, und so ist es kaum zu viel gesagt, wenn wir in dieser Beziehung dem Gesetz eine nahezu ausnahmslose Gültigkeit beilegen. Wesentlich anders steht es am Ende der Serien, wo neben scheinbaren Ausnahmen auch die wirklichen bedeutendere Häufigkeit zeigen. Die Grundthatsachen, welche hier der Kritik ihre Richtung zu geben haben, können wohl gegenwärtig als allgemein anerkannt und einer erneuten Beweisführung nicht bedürftig erachtet werden. Wenn hinter den kürzesten Liedern zahlreicher Serien in stehender Wiederkehr längere Sûktas auftreten, so kann und muss meist ein erster Theil derselben durch Zerlegungen auf einen Umfang zurückgeführt werden, welcher dem Anordnungsgesetz Genüge thut [1]): die sich so ergebenden Lieder sind in wenigen Fällen länger als drei Verse; gewöhnlich sind es Tṛcas und sodann

---

[1]) Nachdem Delbrück zuerst einen Fingerzeig in dieser Richtung gegeben (Jenaer Literaturzeitung 1875, S. 867) und Grassmann denselben in seiner Uebersetzung durchgehend ausgenutzt hatte, habe ich (ZDMG. XXXVIII, 439 fgg.) eine zusammenhängende Behandlung der betreffenden Einzelheiten versucht, deren Resultate durch die Untersuchungen Bergaigne's werthvolle Bestätigungen erhalten haben.

zweiversige Pragâthas [1]). Hinter ihnen aber bleiben Sûktas übrig, welche der Subsumirung unter das Gesetz endgültig widerstehen und in ihrer festen Stellung am Schluss der Serien sich deutlich als Zufügungen zum ursprünglichen Bestande der Sammlung zu erkennen geben. Die Mittel, welche wir besitzen, jene scheinbaren und diese wirklichen Ausnahmen vom Anordnungsgesetz zu unterscheiden, reichen in den meisten Fällen hin, sichere Ergebnisse zu liefern. Werden durch die Abschnitte des Inhalts, durch Refrains, durch die rituelle Verwendung, durch Parallelen in andern Veden, durch metrische Besonderheiten solche Zerlegungen gefordert oder doch ermöglicht, welche einen dem Anordnungsgesetz entsprechenden Lied- resp. Strophenumfang ergeben, so wird man, namentlich wenn die betreffenden Erscheinungen — der Tṛica- oder Pragâtha-Umfang etc. — in einer Reihe von Fällen wiederkehren, kaum an der nur scheinbaren Natur der betreffenden Ausnahmen zweifeln können: wobei noch zu berücksichtigen ist, dass, wenn auf diese Weise irgend ein Punct der scheinbaren Anhänge sich als in Wahrheit der geordneten Serie zugehörig erwiesen hat, damit zugleich über Alles, was diesem Punct vorangeht, entschieden ist [2]). Auf der andern Seite für die wirklichen Anhänge characteristisch ist ein Umfang der Stücke und ein Zusammenhang der einzelnen Verse, welcher den durch das Anordnungsgesetz gebotenen Zahlenverhältnissen widersteht: sodann vielfach ein häufiger Wechsel des Metrums und vornehmlich der moderne Character der Sprache, des Metrums (Anushṭubh

[1]) Dass gelegentlich an solchen Stellen auch Strophen, die zu einem grösseren Ganzen zusammengehören, von den Ordnern der Saṃhitâ wie unabhängige Lieder behandelt worden sind, ist von mir (a. a. O. 460) und Bergaigne (I, 6 fg.) dargethan worden.

[2]) Die oben (S. 194) besprochene Ausnahme in VI, 15 steht offenbar allein da.

der Uebergangsperiode) und des Inhalts (Âkhyâna-Hymnen, Zaubersprüche u. dergl.)[1]).

Wir versuchen nun auf Grund dieser Gesichtspuncte eine nach den Maṇḍalas geordnete Uebersicht aufzustellen, welche die scheinbaren und wirklichen Anhänge der geordneten Serien auseinanderlegt[2]). Lieder, die durch Zerschneidung in Tṛicas resp. Pragâthas der Reihenfolge anzupassen sind, bezeichnen wir mit tr. resp. pr.; mit * ist bezeichnet, was als wirklicher Anhang an die ursprüngliche Serie übrig zu bleiben scheint.

II.

* 32, 6-8. — 41 tr. Bergaigne[3]), der einige dieser Tṛicas verwirft, weil sie seiner Theorie der metrischen Reihenfolge entgegenstehen, übersieht, dass dieselben — abgesehen vom letzten — in eben dieser Zusammenstellung durch die rituelle Natur des Praüga-ṣastra gefordert werden[4]). — * 42-43.

[1]) Weitere Momente für die Unterscheidung der zu zerschneidenden Schlusstheile der Serien und der eigentlichen Anhänge würden sich aus Bergaigne's Regeln über die metrische Folge und über die Folge der Serien nach ihrer Liedzahl ergeben. Ich sehe hiervon vorläufig ab, indem später untersucht werden wird, wie weit die Sicherheit geht, mit der im Einzelnen sich auf jene Regeln bauen lässt; zunächst scheint es zweckmässig, das Aussehen der Sache zu ermitteln, wie es sich bei einer von ihnen unabhängigen Analyse herausstellt.

[2]) Es sei hier auf den Abschnitt »Strophenbildung und Mischhymnen« (oben S. 119 fgg.) hingewiesen, der das Problem der Liedzerlegungen von anderen Seiten her in Angriff nimmt und sich mit dem hier Gesagten zu ergänzen bestimmt ist.

[3]) I, 17. 33.

[4]) Vergl. Ṛv. I, 2 und 3 mit Aitareya Br. III, 1 etc. — Vers 1–18 des in Rede stehenden Liedes, in Tṛicas zerlegt, entsprechen genau der Götterfolge der Praügalitanei. Vers 19–21, allem Anschein nach auf die beiden Havirdhâna-Wagen bezüglich (Ait. Br. I, 29, 3), haben mit jener Litanei wohl nichts mehr zu thun: ein unabhängiger Tṛica, der natürlich mit jenen Tṛicas zusammengerathen ist.

III.

26-27 tr. * 28-29. — 51 tr. * 52-53 [1]). — 62 tr.

IV.

15, 1-3 tr. * 4-10 [2]). — 30-32 tr. — 37 vielleicht nach dem Metrum zu zerlegen (1-4, 5-8); dass die beiden Bestandtheile hier wie in ähnlichen Fällen dem Sammler als eins gegolten haben, ist möglich. — * 48? Oder gehört das Lied in die Reihe und ist nur Vers 5 zu streichen? — 50: zunächst sondert sich 1-6 als Einheit ab (Vers 6 deutlicher Schlussvers; 1-6 im Atharvaveda zusammen auftretend). Der Rest zerlegt sich in die Abschnitte 7-9. 10-11, die nicht den Eindruck der Zusammengehörigkeit machen. Die absteigende Verszahl würde in diesen Stücken in Ordnung sein, und gegen die Zugehörigkeit von 10. 11 zur ursprünglichen Sammlung liegt an sich kein Bedenken vor. Doch fällt die Entscheidung auch gegen dies Stück, wenn man Vers 7-9 wegen der modern aussehenden Verherrlichung der Purohitawürde verwerfen zu müssen glaubt. — 55, 1-7. 8-10. — 56, 1-4. 5-7. — * 57, 4-8. Die ersten drei Verse können ein der ursprünglichen Sammlung zugehöriges Lied gebildet haben. — * 58.

V.

25-26 tr. 27. 28 tr. oder Anhang? — * 40, 5-9. Vers 1-4 scheint ein der Reihenfolge entsprechendes Lied zu sein (Tṛica mit Refrain; dahinter Schlussvers in anderm Metrum) [3]). — 51, 1-4. 5-7. 8-10. * 11-15. — * 61. Als natürliche Abschnitte ergeben sich die folgenden: 1-4 Anrufung der Maruts. 5-10 Dâ-

---

1) Man bemerke die Zusammengehörigkeit der beiden Anhangslieder 28 und 52.

2) Wenn nicht das ganze Lied 15 zu den Anhängen zu stellen ist.

3) Dass hinter Vers 4 und nicht mit Bergaigne (I, 17) hinter Vers 3 zu zerlegen ist, zeigt der Inhalt deutlich. Das Metrum steht nach dem oben S. 146 Ausgeführten nicht entgegen.

nastuti und Aehnliches. 11-13. 14-16 Tṛicas an die Maruts. 17-19 anhangsweise Anrufung an die Nacht. Man sieht, dass höchstens V. 1-4 zu dem Gesetz der Verszahlen passen würde; da aber das nächste Stück als Dânastuti mit diesem zusammenzugehören scheint, wird wohl Alles eher den Anhängen zuzurechnen sein, wofür auch das einsylbige kva in V. 2 spricht. — 78, 1-3 oder wahrscheinlicher 1-4 (Tṛica mit Refrain, dahinter Schlussvers in anderm Metrum, vergl. V, 40, 1-4) der ursprünglichen Sammlung zugehörig. * 78, 5-9 [1]). — 82 tr. Die regelmässige Tṛicatheilung und das alterthümliche Metrum des letzten Tṛica (Gâyatrî mit troch. Ausgang) macht es nicht besonders wahrscheinlich, dass ein Theil des Sûkta den Anhängen zuzurechnen ist. — * 87.

VI.

15, 1-15 tr. (über * 15, 16-19 s. oben S. 194); 16 tr. — 44-45 tr. 46 pr. * 47. — In Bezug auf die in 51 und 52 geforderten Zerlegungen scheinen mir die folgenden Momente in Betracht zu kommen. Auf Grund des Metrums scheiden sich zunächst die Abschnitte 52, 1-6. 7-12. Sollen diese sechsversigen Stücke so stehen bleiben, oder soll durch ihre Halbirung eine Reihe von Liedern in der so häufigen Tṛicaform hergestellt werden? Ich meine das Letztere. Denn für die Trennung von 52, 1-3 (Gebet gegen den atiyâjasya yashṭar, den brahmadvish) und 4-6 spricht die Verschiedenheit des Inhalts; haben wir aber hier Tṛicas, so ist nach dem Gesetz der Verszahlen in 7-12 kein sechsversiges Lied zu erwarten, und in der That macht V. 9 den Eindruck eines Schlusses, V. 10 den eines Neuanfangs. Es kommt aber, um die Zer-

[1]) Vielleicht ist die Sonderstellung dieser Verse der Grund, dass in der Vargatheilung das Lied 78 nicht, wie bei neunversigen Liedern die Regel ist, in 5 + 4, sondern in 4 + 5 Verse zerlegt ist. Der Bau des Liedes 78, 1–4 ist genau demjenigen des eben besprochenen Liedes V, 40, 1–4 gleich.

legung dieser zwölf Verse in Tṛicalieder — erst zwei in Trishṭubh, dann zwei in Gâyatrî — zu empfehlen, noch die Rücksicht auf 51 hinzu: die am Schlusse dieses Sûkta vom Vorhergehenden sich offenbar — nicht nur metrisch — abtrennenden Verse 13-16 [1]) stehen dann als vierversiges Lied genau an der rechten Stelle vor den Tṛicas. So ergiebt sich folgendes Resultat: 51, 1-12. 13-16. 52, 1-12 tr. * 13-17.

59, 1-6. 7-10. 60, 1-12 tr. Ob 13-15 als ein weiterer Tṛica der Serie oder als Anhang aufzufassen ist, wird nicht bestimmt zu entscheiden sein [2]). — 61, 1-12 tr.; 13-14 zweiversiges Lied. — * 74-75.

VII.

15 tr. [3]) 16 pr. * 17. — 31 tr. 32 pr. * 33. — * 55 [4]). — 59, 1-6 pr. [5]) 7-8 der Serie zugehörig oder Anhang? * 9-11. * 12 (späteste Zufügung; im Padapâṭha nicht abgetheilt). — 66, 1-9 tr. 10-16 pr. [6]). * 17-19. — 74 pr.. — 81 pr. — 94 tr. — 96, 1-3 (erweiterter Pragâtha; vergl. oben S. 106). 4-6 zur

[1]) Gegen die, so viel ich sehe, durch nichts gestützte Auffassung derselben als späteren Zusatzes spricht ihre Stellung vor den offenbar der Serie zugehörenden Tṛicas von 52.

[2]) Bei strenger Durchführung des Bergaigne'schen Gesetzes über die Serienfolge müsste hier ein Anhang vorliegen.

[3]) Die Gâyatrî-tṛicas sind hier in der Ueberlieferung zu einem Sûkta verbunden; die Trishṭubh-tṛicas 12-14 offenbar nur deshalb nicht, weil die bekannten Schlussworte yûyam pâta etc. ihre Selbständigkeit allzu augenfällig machten.

[4]) Vers 1 könnte für sich ein Sûkta bilden und als Schluss der geordneten Serie anzusehen sein; offenbar steht der Vers ausser Verbindung mit dem Folgenden.

[5]) Für die Zerlegung von 56 in mehrere Hymnen, wie Bergaigne vorschlägt, sprechen, wie mir scheint, keine ausreichenden Momente; dagegen entscheidet die offenbare Parallelität von Lied 34. Vergl. auch den Abschnitt über dvipadâ virâj in der Metrik, S. 97 fg.

[6]) Vers 16 gehört dem Pragâtha 14-15 als Erweiterung an (vergl. S. 105); Inhalt wie Metrum verbieten, ihn mit Bergaigne zum Folgenden zu ziehen.

Serie gehörig oder Anhang?[1]) — * 103. Das Froschlied scheint wegen Vers 1 als Anhang zur Parjanyaserie (101. 102) gesetzt zu sein. — * 104 (schwerlich ist auch nur der erste Theil des Liedes der ursprünglichen Sammlung zuzurechnen).

IX.

61-67, 18 tr. * 67, 19-32. Ich nehme 67, 18 als wahrscheinlichen Endpunct der geordneten Serie an, weil der metrisch eigenthümliche Tṛica 16-18 (dvipadâ gâyatrî) passend den Abschluss der Gâyatrî-Partie geben würde. An sich könnte aber auch 19-21 noch als ein der Serie zugehöriger Tṛica anzusehen sein. Von 22 an ist der Character der Hinzufügung nicht zweifelhaft. — 85 ist in Lieder von je vier Versen zu zerlegen. 86 tr. — 96 zu je vier Versen zu zerlegen. 97 tr. (sicher bis V. 54; in 55-58 liegt eine Störung vor, über deren Natur ich nicht zu entscheiden wage). — 100, 1-5. 6-9[2]). 101 tr. (V. 16 steht als Einzelvers, vielleicht als spätere Hinzufügung, für sich). — 106, 1-12 tr.; 13-14 ein zweiversiges, vermuthlich der ursprünglichen Serie zugehöriges Lied[3]). Die vorangehenden Lieder derselben Serie (102-105) wird eine Kritik, die sich nicht durch den Wunsch den Serien bestimmte Liedzahlen aufzunöthigen zu Wagnissen bestimmen lässt, schwerlich Anlass finden zu zerlegen[4]). — 107-108 pr. — 109 tr.; der letzte Vers (22)

---

[1]) Anders Bergaigne I, 40. Warum 95 in zwei Tṛicas zerlegt werden soll, sehe ich nicht.

[2]) Für die Begründung dieser Zerlegung verweise ich auf S. 128. — Bergaigne's (I, 25) Zerlegung von 98. 99 ist ähnlich zu beurtheilen wie diejenige von 102–105, s. Anm. 4.

[3]) Dass hinter Vers 14 noch ein den Tṛica vollmachender Vers ausgefallen ist (Bergaigne I, 26), wird dadurch unwahrscheinlich, dass der Sâmaveda, um einen Tṛica herzustellen, zu IX, 101, 13 greifen musste.

[4]) Die Lieder in ihrer überlieferten Abgrenzung zeigen in Bezug auf ihre Verszahlen genau das in den übrigen Serien stehend wiederkehrende Aussehen: abnehmende Verszahlen; zum Schluss Störung der Reihe. Die Präsumtion

könnte als Erweiterung des Tṛica 19-21 anzusehen sein, welcher bei der Anordnung so wenig gezählt wurde, wie etwa IX, 107, 16. — 110 tr.[1]). — * 112-114. Diese Paṅktilieder werden durch das Versagen der Anordnung, durch ihren von den übrigen Pavamânaliedern sich weit entfernenden Inhalt und durch die Characteristica der Sprache und des Metrums als Zusätze erwiesen.

b. Ausnahmen von der metrischen Folge.

Innerhalb jeder Serie sind die Lieder von gleicher Verszahl in der Regel nach der absteigenden Reihenfolge der Metra geordnet (Jagatî, Trishṭubh, Anushṭubh, Gâyatrî). So sicher dies von Bergaigne gefundene Gesetz im Grossen und Ganzen sich bewährt, so bedenklich scheint es mir, auf Grund desselben die einschneidenden Operationen zu wagen, welche zu seiner ausnahmslosen Durchführung unentbehrlich sind. Glaubt man aus den Verletzungen jenes Gesetzes auf Störungen des ursprünglichen Textzustandes schliessen zu dürfen — sei es nun, dass einzelne Verse oder dass ganze Lieder dem echten Text hinzugefügt sein sollen —, wie kommt es dann, dass solche Störungen im Innern der Serien so oft das Gesetz der metrischen Folge, aber nie zugleich

---

spricht also für dieselbe Behandlung, die anerkanntermaassen in den analogen Fällen eintreten muss: Belassen der Lieder in ihrem überlieferten Umfang, so weit die abnehmende Ordnung reicht (hier: 8. 6. 6. 6); Auflösungen am Schluss. Aller Analogie nach wären, wenn nur Tṛicalieder vorlagen, dieselben zu einem oder zwei Complexen vereinigt worden, würden aber nicht als viele, noch obendrein dem Anordnungsgesetz entsprechende Lieder erscheinen. Der Text selbst lädt absolut nicht zu den von Bergaigne (I, 25 fg.) vorgeschlagenen Zerschneidungen ein; in 102 widerstrebt denselben die Verszahl 8, in 103 das stehende Anfangswort pari, in 104. 105 die Vâlakhilya-artige Parallelität der beiden Lieder (vergl. Pañc. Br. XIII, 11, 3. 4; XIV, 5, 4).

[1]) Wenn nicht Vers 4–9 als ein Stück aufzufassen ist; vergl. oben S. 130. — Die Zugehörigkeit dieser in seltenen Versmaassen abgefassten Stücke zur ursprünglichen Sammlung zu beanstanden finde ich keinen hinreichenden Grund.

dasjenige der Folge nach der Verszahl durchbrochen haben? Wir sahen, dass die nahezu unabänderliche Stelle der später hinzugefügten Lieder das Ende der Serien ist; dort beobachtet man in stehender Wiederkehr ein Zusammentreffen von Störungen der Verszahl mit sprachlichen und metrischen Indicien jüngerer Herkunft. Nichts derartiges lässt sich von den Fällen sagen, in welchen die übliche Folge der Metra vernachlässigt ist. Die Hymnen, welche auf Grund dieser Erscheinung gestrichen werden sollen, passen der Verszahl nach an ihre Stellen; den allermeisten von ihnen fehlt auch jedes sonstige Kriterium später Entstehung. Die einzelnen Verse, die gestrichen werden sollen — in einer Reihe von Fällen die Schlussverse mehrerer Lieder hinter einander —, sind an sich unverdächtig und bringen die Liedfolge nach der Verszahl nicht in Unordnung. Vielleicht möchte man diesen Bedenken zu entgehen suchen, indem man Interpolationen, welche nur die metrische Ordnung, aber nicht die Verszahl verletzen, als eine ältere Schicht von denen der andern Art unterschiede. Aber einem solchen Ausweg steht meines Erachtens entgegen, dass in manchen der betreffenden Fälle — dass es in allen gelingen sollte, wird man nicht erwarten — sich direct plausible Gründe dafür geltend machen lassen, dass die Lieder unter Abweichung von der sonst üblichen Succession der Metra eben in diese Reihenfolge gebracht worden sind. Man betrachte etwa den Fall von VI, 44. 45. Hier liegen die Tricacomplexe einer Indraserie vor; die Versmaasse sind die folgenden:

44, 1-6 2 Tricas in Anushṭubh.
{ 7-9 1 T. in einer Abart der Trishṭubh.
{ 10-24 5 T. in Trishṭubh.
45 11 T. in Gâyatrî.

Weil hier die Trishṭubh, der sonstigen Gewohnheit zu-

wider, der Anushṭubh nachfolgt, will Bergaigne die sechs Tṛicas 44, 7-24 streichen. Die Sprache dieser Abschnitte enthält nichts, was auf junge Herkunft hinwiese; die regelmässige Folge von 6 (oder wenn man will 5) gleich langen Liedern in demselben Versmaass trägt den deutlichen Stempel der ursprünglichen, geordneten Sammlung im Gegensatz zu der unförmlichen Regellosigkeit der Zusätze; und endlich — sollen dieser Indraserie Tṛicas in Trishṭubh überhaupt gefehlt haben? Zu einer Streichung der sechs Lieder werden wir uns also nicht berechtigt fühlen. Wohl aber scheint sich auf anderm Wege eine hinreichende Erklärung der ungewöhnlichen Anordnung zu finden. Lied 43 hat Vers für Vers den Refrain: ayaṃ sa soma' indra te sutaḥ piba; mit einem auf dies ayam bezogenen Relativpronomen fängt jeder Vers an. Ganz ähnlich sieht unter den Tṛicas von 44 einer, und zwar der erste, in unmittelbarer Nachbarschaft von 43 stehende aus: jeder Vers hat denselben, dem Refrain von 43 sehr ähnlichen Ausgang somaḥ sutaḥ sa' indra te asti svadhâpate madaḥ, und in jedem Verse weist ein an der Spitze stehendes Relativum auf diesen Ausgang hin. Dürfen wir es nicht für wahrscheinlich halten, dass eben wegen dieser Gleichartigkeit die beiden Lieder neben einander gestellt, und dass auf diese Weise das letztere — und dann natürlich auch das mit ihm durch gleiche Länge und gleiches Versmaass verbundene Stück 44, 4-6 — vor die Trishṭubh-Tṛicas gerathen ist?

Wir wenden uns zu einem andern Fall. V, 57-60 sind vier Lieder von gleicher Länge; das erste und dritte ist überwiegend in Jagatî verfasst; ein Trishṭubhlied steht hinter ihnen (60), ein andres (58), dem Gebrauch entgegen, zwischen ihnen. Bergaigne will 59 und 60 am Ende um einen resp. zwei Verse verkürzen. Es ist wahr, dass diese Verse ein

andres Metrum haben, als die Lieder selbst, aber eben im fünften Buch ist nichts häufiger, als ein derartiger Wechsel des Versmaasses als Kennzeichen des Liedausgangs. Ich glaube, dass für die Ordnung dieser Lieder der Umstand entscheidend gewesen ist, dass 57 und 58, wenn auch das erste Lied überwiegend in Jagatî, das zweite in Trishṭubh verfasst war, als zwei Parallelhymnen mit demselben Schlussvers zu einander gehörten: diese, gewissermaassen den compacten Hauptttheil der ganzen Gruppe bildend, stellte man voran, geordnet nach der Reihenfolge Jagatî-Trishṭubh, und ihnen liess man in derselben Ordnung die beiden einzeln stehenden Hymnen folgen.

Mich bestärkt in dieser Auffassung, dass sich auf demselben Wege auch an einer andern Stelle die Verletzung der metrischen Reihenfolge erklärt, in Bezug auf IV, 43-45. Unter diesen gleich langen Hymnen gehen zwei Trishṭubhlieder einem Jagatîliede voran: aber auch hier bilden die beiden ersteren ein Paar von Parallelhymnen, gekennzeichnet durch den gleichen Schlussvers, und als solche offenbar den Vorrang erhaltend.

Etwas anders, aber doch vergleichbar ist die Sachlage bei den Ṛibhuhymnen IV, 35. 36: gleichfalls ein Jagatîlied nach einem Trishṭubhliede. Hier ist wohl die Ordnung durch ein Moment des Inhalts resp. der rituellen Verwendung beeinflusst worden. Durch das Lied 35 gehen in fortwährenden Wiederholungen die Ausdrücke ratnadheyam, ratnadhebhiḥ, ratnaṃ dhâta hindurch, welche sich unter den übrigen Liedern dieser Ṛibhuserie in 33. 36. 37 auch nicht ein einziges Mal, wohl aber in 34, und zwar hier ebenso stehend wie in 35 finden. Der gemeinsame Bezug dieser beiden Lieder auf das ratnadheyam wird bewirkt haben, dass sie neben einander gestellt wurden, und dass also 35 vor 36 zu stehen

kam, obgleich jenes Lied in Trishṭubh, dies in Jagatî verfasst ist.

Die gegebenen Auseinandersetzungen zeigen wohl hinreichend, dass die Regel der metrischen Reihenfolge nicht in dem Sinne als ausnahmslos gelten kann, um für Versausstossungen oder Liedausstossungen eine genügend sichere Basis zu liefern. Wir werden, scheint es, die Vorsicht kaum zu weit treiben, wenn wir von der Bestimmtheit, mit welcher jene Regel durch ihren Entdecker formulirt worden ist, ein wenig nachlassen. Die Lieder mit gleicher Verszahl, so werden wir uns auszudrücken vorziehen, sind nach sonstigen Momenten der Zusammengehörigkeit unter einander gruppirt worden: unter solchen Momenten aber war allerdings dasjenige, welches am stehendsten und augenfälligsten sich darbot, unzweifelhaft das metrische. Neben diesem jedoch konnten, meinen wir, auch andre Momente entscheiden, bisweilen vielleicht nicht zu ermittelnde: und wenn wir hier sogar ein gelegentliches Wirken des reinen Zufalls nicht für ausgeschlossen halten, so wird dieser Mangel an Vertrauen zu der durchgehenden, ich möchte sagen maschinenmässigen Exactheit der Saṃhitâordner vielleicht nicht für ganz unnatürlich gehalten werden.

c. Die Serienfolge.

Wurde schon die Folge der einzelnen Hymnen gelegentlich von Neigungen beherrscht, die doch nicht ausnahmslose Gesetze waren, so ist es natürlich, dass auch die Ordnung der ganzen Serien ähnliche Erscheinungen aufweist: um so viel mehr, als zu einer absolut exacten Handhabung der Serienordnung offenbar ein weitläufigeres Vor- und Rückwärtsblicken erforderlich war und die hier in Betracht kommenden Momente eine wesentlich geringere Uebersicht-

lichkeit und Einfachheit besassen, als wo Hymnus für Hymnus neben einander gestellt werden sollte. Wenn gleichwohl Bergaigne's (I, 25 fgg.) Uebersicht über die Serien eine fast — übrigens auch nicht ganz — ausnahmslose Reihenfolge derselben nach abnehmender Liedzahl, in zweiter Linie nach abnehmender Verszahl des ersten Liedes aufweist, so hängt dies, glaube ich, mit einem wesentlichen Vorwurf zusammen, von welchem die so werthvollen Untersuchungen jenes Forschers kaum freigesprochen werden können. Das einzelne vedische Sûkta ist ihm, wenn ich mich nicht täusche, zu wenig eine concrete, individuelle Wesenheit, die mit bestimmten Eigenthümlichkeiten ihrer Form und ihres Inhalts Anspruch auf eine bestimmte Behandlung macht: er erblickt allzusehr in dem Sûkta einen mathematischen Begriff, ein Lied von so und so viel Versen in dem und dem Metrum, über welches der Kritiker eine ähnliche Herrschaft besitzt, wie der Rechner über eine arithmetische Grösse, die er durch Subtraction verkleinern, durch Division zertheilen darf ohne dem Substrat, welches er verkleinert oder theilt, eine nähere Betrachtung schuldig zu sein. Beschäftigt man sich mit den Liedzerlegungen hingegen so, dass man dem Aussehen jedes einzelnen Falles ein grösseres Gewicht einräumt, als der Tendenz, bestimmte Zahlenverhältnisse durch ihre absoluten Consequenzen hindurch zu verfolgen, so wird man hier ebenso wie bei dem Gesetz der metrischen Anordnung auf eine solche Reihe von Ausnahmen zur Bergaigne'schen Regel stossen, dass man kaum den Muth haben wird, gewaltsamere Operationen zur Durchführung derselben zu wagen. Wir machten beispielsweise oben (S. 201 Anm. 2 und 4) darauf aufmerksam, dass die Anushṭubh- und Ushṇihserie des neunten Buches nicht, wie B. will, 14 resp. 12—13 Lieder, sondern eine erheblich geringere Anzahl ergeben, so dass ihre Stellung vor

den 12 Bârhata Pragâthas nicht mehr dem Gesetz entspricht. Aehnlich ist im siebenten Buch nicht nur, wie B. selbst früher mit Recht zugab [1]), die Stellung der Marutserie (wohl 7 Lieder) vor der Âdityaserie (12 Lieder) in Unordnung, sondern ein ähnlicher Anstoss kehrt bei der Indrâgnîserie wieder [2]). Behandelt man Lied 94 ohne Voreingenommenheit, so wird man es zerlegen, wie man alle übrigen die Reihe scheinbar verletzenden Lieder von VII zerlegt (soweit sie nicht aus Pragâthas bestehen), in Tṛcas, wie sich dem auch der Inhalt [3]) hier genau so gut wie an allen andern Stellen fügt. Dann besteht aber die Indrâgnîreihe aus fünf Liedern, und ihre Stellung hinter mehreren Serien von 4 und 3 Liedern ist anomal. Glaubt man sich nun doch zu Operationen berechtigt, welche der Serie in Bezug auf die Liedzahl (3 Lieder) den richtigen Platz verleihen, so bleibt immer noch das Factum übrig, dass dann eine Liedertriade mit einem achtversigen Anfangslied hinter einer solchen mit einem siebenversigen Anfangslied steht: so müssen also weiter, der Anordnung zu Liebe, zwei Verse eines am Anfang der Serie stehenden Liedes getilgt werden [4]). — Aehnlich wird bei IV, 42 nicht Jeder es leicht finden, sich von der Zweitheilung des Liedes, der Serienordnung zu Liebe, zu überzeugen; überwindet man aber die Bedenken dagegen, so hat immer noch Lied 41 mindestens einen Vers mehr, als es nach dem B.'schen Princip haben dürfte.

[1]) I, 39. Später (II, 10 fg.) hat er den Anstoss durch die Verbindung einer Reihe von Operationen zu beseitigen versucht, von denen, scheint mir, jede für sich allein wenig Wahrscheinlichkeit hat.

[2]) Vergl. Bergaigne II, 15. 17.

[3]) Ebenso die Sâmavedaparallelen.

[4]) Die Evidenz davon, dass 93, 7. 8 eine Zufügung sein sollen, kann ich nicht einsehen.

Die angeführten Fälle, denen sich weitere zur Seite stellen liessen, werden genügen, um es zu rechtfertigen, wenn wir von der Benutzung der Serienfolge zum Zweck kritischer Operationen in Bezug auf die einzelnen Lieder absehen.

II.

Das achte Buch [1]).

Von den drei leitenden Kategorien der Anukramaṇîtexte — Ṛishi des Hymnus, Gottheit, Metrum — ist es die Gottheit, welche für die Ordnung der Bücher II—VII, das Metrum, welches für diejenige von Buch IX sich in erster Linie maassgebend gezeigt hat. Dass im achten Buche diese beiden Gesichtspuncte, wenn überhaupt, so doch in keinem Fall als die obersten in Betracht kommen können, braucht nicht erst bewiesen zu werden. So liegt es nahe, zu untersuchen, ob hier nicht die dritte jener Kategorien, die Autorschaft der Hymnen, das oberste Princip der Anordnung ergiebt. Dabei ist es nach dem ganzen Character der in der Anukramaṇî erscheinenden Verfassernamen von vorn herein klar — und die Erörterung der in mancher Hinsicht analogen Verhältnisse von Buch X wird es weiter bestätigen —, dass in erster Linie auf die in den Hymnen selbst enthaltenen Daten über die Verfasser Gewicht zu legen

[1]) Es ist vielleicht nicht überflüssig zu bemerken, dass das Nachstehende vor dem Erscheinen des zweiten Hefts von Bergaigne's Recherches geschrieben und erst nachträglich auf dasselbe Bezug genommen worden ist. Die Abgrenzung einer Reihe von Liedgruppen, in der ich mich mit B. begegne, wird auf diese Weise, als von zwei Seiten unabhängig gefunden, erhöhtes Gewicht erhalten.

ist [1]. Denn in Angaben, welche allein auf der Autorität der Anukramaṇî beruhen, dürfen allerdings Spuren von Erinnerungen an die gruppenweise Zusammengehörigkeit der Lieder je nach ihren Verfassern wohl erwartet werden, aber in der Regel werden diese Spuren zwischen dem Unkraut thörichter Erfindungen, das in der Anukramaṇî wuchert, auch nicht mit annähernder Sicherheit erkennbar sein, so lange man sich des

[1] Hiermit ist ein wesentlicher Unterschied meiner Untersuchung von derjenigen Bergaigne's (I, 46 fgg.; II, 76 fgg.) bezeichnet. Ich versuche zuvörderst die Liedersammlungen abzugrenzen, welche durch Verfassernennungen im Text selbst als solche characterisirt werden; auf Grund des Aussehens, welches diese Sammlungen zeigen, bemühe ich mich ähnliche Sammlungen auch da wiederzufinden, wo die Verfassernennungen versagen. B. dagegen folgt — wenigstens in dem ersten Theil seiner Untersuchungen — der Anukramaṇî, die insoweit den rechten Weg zeigt, als sie vielfach durch eben dieselben Angaben des Textes über die Ṛishis, welche auch wir für entscheidend halten, geleitet wird. Wo aber diese Angaben fehlen, schwindet meist in der Anukramaṇî der feste Boden; Reihen von Liedern werden aus einander gerissen, die, wenn man sie nach dem Vorbild jener feststehenden Sammlungen untersucht, offenbare Characteristica der Zusammengehörigkeit und Ordnung aufweisen; fast überall macht hier die Anukramaṇî Gruppen, deren Umfang weit hinter dem der gesicherten Gruppen zurückbleibt, oder sie nimmt in sehr zahlreichen Fällen Einzelhymnen jedes angeblichen Verfassers an und verschiebt dadurch das Aussehen der Sache, welches auf Grund der sicher characterisirten Gruppen erwartet werden müsste. Wenn Bergaigne im zweiten Theil seiner Abhandlungen dem Standpunct der Anukramaṇî sich freier gegenüberstellt, so gelangt er offenbar vielfach zu richtigerer Abgrenzung der Gruppen; Bedenken, zu welchen die von ihm befolgte Methode trotzdem Anlass giebt, werden unten (S. 219) berührt werden. — Eine weitere Differenz zwischen Bergaigne und mir betrifft die Auflösung der Hymnen in Theilhymnen. Mir scheint, dass die Lieder des achten Buches im Grossen und Ganzen in der Ueberlieferung richtig begrenzt und dass die von einander zu sondernden Strophen Theile dieser Lieder, aber nicht unabhängige Lieder sind; die Indicien, die mir hierauf zu führen scheinen, sind von mir oben S. 137 fg. dargelegt worden. B. erblickt in den Strophen meist selbständige Lieder (vergl. jedoch seine späteren Ausführungen, II, 76 fgg.); dazwischen erkennt er sporadisch bei einzelnen Liedern, bei denen die Kriterien der Einheit besonders hervortreten, diese Einheit an. Ich glaube, dass weiter geführte Untersuchungen ihn auf solche Kriterien noch in viel zahlreicheren Fällen geführt haben würden: seine Resultate, schon jetzt nicht eben durch Einheitlichkeit und Einfachheit überzeugend, würden dann noch deutlicher das Widerstreben des Stoffes gegen die auf ihn angewandte Behandlung verrathen.

Punctes, auf welchen sie hinzeigen, nicht bereits anderweitig bemächtigt hat.

Um nun auf Grund möglichst feststehender Thatsachen einen Maassstab darüber zu gewinnen, ob eine Zerlegung des achten Buches in Gruppen von Liedern desselben Verfassers oder desselben Verfasserkreises ausführbar erscheint, sammeln wir zunächst die Daten über einige der hervortretenderen Namen von Ṛishis oder Ṛishifamilien, die im achten Buche genannt werden. Die Kaṇvas lassen wir dabei aus dem Spiele; ihr Begriff ist offenbar ein so weiter, und ihr Name erscheint an so verschiedenen Stellen des Maṇḍala, dass es zweckmässig sein wird, von weniger verbreiteten und daher characteristischeren Namen auszugehen.

Vatsa ist zehnmal genannt; sämmtliche Stellen stehen in den Liedern VIII, 6. 8. 9. 11.

Vyaṣva, die Vyaṣvas, Vaiyaṣva: neun Stellen in den Liedern VIII, 23. 24. 26. Sonst kommt Vyaṣva nur noch dreimal im Ṛigveda vor: I, 112, 15 und VIII, 9, 10 in Aufzählungen vieler Ṛishis, so dass hier seine Nennung eine rein zufällige, mit der Autorschaft des Liedes nicht zusammenhängende ist; sodann IX, 65, 7, in einem Pavamânaliede, welches um seiner Devatâ willen nach den Anordnungsprincipien des Ṛv. nicht mit den übrigen Vyaṣvaliedern zusammen stehen kann. Wenn sich so der Abschnitt VIII, 23—26 durch die Nennungen des Vyaṣva als zusammengehörig erweist, tritt als ein weiteres, eben diesen Liedern in dieser Begrenzung eignes Characteristicum das fast ausschliessliche Herrschen des Metrums Ushṇih hinzu [1]).

Sobharî: sieben Stellen in den Liedern VIII, 19. 20. 22. Sonst nur noch in einer Aufzählung vieler Ṛishinamen VIII,

[1]) Auch das Auftreten des Namens (Varo) Sushâman in 23. 24. 25. 26 (nur hier) begrenzt diese Liedergruppe in grösster Schärfe.

5, 26, und im letzten Verse des achten Buchs, 103, 14. Auch hier ist dem sich herausstellenden Abschnitt VIII, 19—22 ein augenfälliges metrisches Characteristicum eigen, die Häufigkeit des Kâkubha Pragâtha. Man bemerke, dass der Schlusspunct dieser Serie und der Anfangspunct der Vyaṣyaserie sich gegenseitig sichern.

Ṣyâvâṣva: sechs Stellen in den Liedern 35. 36. 37. 38; häufige Nennungen des Atri oder der Atri — Ṣyâvâṣva war bekanntlich ein Âtreya — sind für dieselben Lieder characteristisch. Ausserhalb dieses Abschnitts erscheint Ṣyâvâṣva noch einigemal im Atribuch (V).

Nabhâka (Nâbhâka): drei Stellen in 40. 41. Sonst kommt der Name im Ṛv. nicht vor. Der Refrain nabhantâm anyake same erscheint in 39. 40. 41. 42. Characteristisches Metrum dieser Serie ist Mahâpaṅkti. Ihr Anfangspunct und der Schlusspunct der Ṣyâvâṣvaserie sichern sich gegenseitig.

So stellt sich, wenn man das Auftreten einiger häufiger Ṛishinamen beobachtet, auf den ersten Blick das Vorhandensein von Gruppen zusammengehöriger Lieder heraus, deren Einheit auf der Identität des Dichters oder Dichterkreises beruht. Von solchen Gruppen haben wir bis jetzt die folgenden fün gefunden: 6-11. 19-22. 23-26. 35-38. 39-42; dass die Vâlakhilyahymnen, characterisirt durch die Corresponsion von je zwei Liedern und durch Namen wie Praskaṇva und Dasyave vṛika eine sechste bilden, sieht man leicht.

Prüfen wir nun, ehe wir in der Aufsuchung weiterer derartiger Gruppen fortfahren, ob die Ordnung der Lieder innerhalb derselben erkennbaren Gesetzen unterliegt, welche dann eventuell für die Abgrenzung der übrigen Gruppen berücksichtigenswerthe Anhaltspuncte ergeben könnten. Wir

führen die Gottheiten und Verszahlen der Lieder an, aus welchen jene Gruppen bestehen.

Vatsa: Indra 48. Marutaḥ 36. Aṣvinau 23, 21, 6. Agni 10.

Vyaṣva: Agni 30. Indra 30. Mitrâvaruṇau 24. Aṣvinau 19. Vâyu 6 [1]).

Sobharî: Agni 37. Marutaḥ 26. Indra 18. Aṣvinau 18.

Ṣyâvâṣva: Aṣvinau 24. Indra 7, 7. Indrâgnî 10.

Nâbhâka: Agni 10. Indrâgnî 12. Varuṇa 10, 3. Aṣvinau 3 [2]).

Vâlakhilya: Indra 10, 10, 10, 10, 8, 8. Dânastuti 5, 5 [3]).

Man sieht aus dieser Zusammenstellung zuvörderst, dass Lieder an dieselbe Gottheit innerhalb einer Sammlung stets neben einander stehen. Demnächst ergiebt sich, zwar nicht ausnahmslos, aber doch so weit vorherrschend, dass ein blosser Zufall ausgeschlossen scheint, die Ordnung nach absteigender Verszahl: ohne Bevorzugung von Agni und Indra und ohne Rücksicht auf die Zahl der zu einer Serie gehörenden Lieder folgen die Serien auf einander je nach der Verszahl ihrer längsten Hymnen, und nach jedem längsten Lied folgen die übrigen an dieselbe Gottheit gerichteten Hymnen wieder in absteigender Folge. Von Verletzungen dieser Reihenfolge findet sich nur je eine in der Ṣyâvâṣva- und in der Nâbhâkagruppe; ein Indrâgnîlied steht dort hinter kürzeren Indraliedern, hier hinter einem kürzeren Agniliede.

---

[1]) Das Aṣvinlied und das Vâyulied sind in der Ueberlieferung zu einem Hymnus (26) verbunden.

[2]) Das Varuṇalied 42, 1–3 und das Aṣvinlied 42, 4–6 sind natürlich zu theilen.

[3]) Auf die letzten drei Vâlakhilyalieder, bei welchen die paarweise Parallelität der Hymnen abreisst, kommt wenig an: Aṣvinau 4. Unbestimmt 3. Indrâvaruṇau 7.

Der Text dieser Lieder legt keinerlei Operationen nahe, welche die Anomalie beseitigen würden, und ähnliche Unregelmässigkeiten, denen wir weiterhin begegnen werden, machen es überhaupt nicht rathsam, hier eine allzu strenge Befolgung der Ordnung zu erwarten.

Untersuchen wir nun die übrigen, nicht so deutlich durch das Auftreten bestimmter Namen characterisirten Gruppen.

Recht klar erweist sich als geordnet der Abschnitt 12—18. Seine Abgrenzung ergiebt nach vorne die Vatsaserie, nach hinten die Sobharîserie. Das Fehlen von Verfassernamen, welche vorher und nachher so reichlich erscheinen, der gemeinsame sprachliche und metrische Character — fast durchgehend herrschen die beiden Versmaasse Ushṇih [1]) und Gâyatrî —, endlich die sogleich aufzuweisende Anordnung lassen über die Zusammengehörigkeit dieser Hymnen wohl keinen Zweifel. Wir haben folgende Gottheiten und Verszahlen: Indra 33, 33, 15, 13, 12, 10, 3, 2 [2]). Âdityâs 22.

Die übrigen noch nicht besprochenen Partien aus dem ersten — den Vâlakhilyas vorangehenden — Theil des

[1]) Und zwar die Ushṇih — im Gegensatz zu dem Vyaṣvaabschnitt, für welchen sie gleichfalls characteristisch ist — ganz überwiegend in der Form, welche bei dem gemeinsamen Vorwiegen von Ushṇih und Gâyatrî von vorn herein erwartet werden kann: drei achtsylbige Pâdas und ein viersylbiger, nicht zwei achtsylbige und ein zwölfsylbiger.

[2]) Dabei ist Lied 17 — der Ueberlieferung nach 15 Verse — in 3 Theile (10 + 3 + 2 Verse) getheilt worden. Diese Zerlegung, durch die Liedordnung empfohlen, ist doch keineswegs allein im Hinblick auf diese vorgenommen worden. Oben S. 139 Anm. 1 ist gezeigt, dass die Parallelen der andern Veden und die Aushebungen im Hotarritual darauf führen, ein Tṛicalied mit einem Endpunct bei Vers 10 anzunehmen: also Vers 10 ist alleinstehender Schlussvers hinter den Tṛicas 1–3, 4–6, 7–9. Vers 11–13 ist ein Tṛica für sich, als solcher im Sâmaveda erscheinend, 14. 15 ein Pragâtha. — Bergaigne's (I, 52) Behandlung von Lied 17 lässt mehrere der wesentlich in Betracht kommenden Momente unberücksichtigt.

Maṇḍala scheinen sich mir nach folgenden Gruppen zu ordnen:

1—5. Als zusammengehörig characterisirt durch die Anukramaṇî (Medhâtithi resp. Medhyâtithi, Devâtithi, Brahmâtithi), durch das regelmässige Erscheinen der Dânastuti am Ende jedes Liedes, und durch die Verbindung der Namen Kaṇvâs und Priyamedhâs. Die beiden letzten Characteristica treffen auch noch auf Lied 6 zu (Priyamedhastutâ harî, 6, 45; vergl. auch 8, 18), aber mir scheint doch 6, 1 (stomair Vatsasya vâvṛidhe) für die Zugehörigkeit dieses Liedes zur Vatsagruppe zu entscheiden. Durch vielerlei Beziehungen erweist diese letztere Gruppe sich als den vorangehenden Hymnen besonders nahestehend [1]), aber die deutliche Begrenzung des Gebietes, in welchem der Name Vatsa auftritt, begründet doch die Annahme einer bei 6 neu anfangenden Section. Zu demselben Ergebniss führen die Gottheiten der Lieder. In allen bis jetzt besprochenen Gruppen stehen die Hymnen an dieselbe Devatâ stets neben einander: mithin indicirt das Indralied 6, getrennt von den Indraliedern 2—4, ebenso wie das Aṣvinlied 8, getrennt von 5, eine neue Gruppe. In der Gruppe 1—5 liegt die zu erwartende Ordnung vor, verletzt nur beim ersten Hymnus [2]): Indra 34, 42, 24, 21. — Aṣvinau 39.

Lied 27—31. 32—34. Auf die Annahme zweier Gruppen statt einer (27—34) führt die Anukramaṇî (Manu—Medhâtithi etc.) und die häufigen Nennungen der Kaṇvas in 32 fgg.,

---

[1]) 6, 48 Yâduaṃ janam, vergl. 1, 31 Yâduaḥ paṣuḥ. — 6, 47 dadush Pajrâya sâmne, vergl. 4, 17 stushe Pajrâya sâmne. — 6, 18 vergl. 3, 9. — 8, 12 vergl. 5, 4. — 8, 21 vergl. 5, 26. — Auch die häufigen Erwähnungen der Turvaṣa und Yadu gehören hierher.

[2]) Die offenbar vorhandene, aber in vollständige Verwirrung gerathene Tṛicatheilung dieses Hymnus legt die Vermuthung nahe, dass demselben Verse verloren gegangen sind.

die in 27—31 nicht erscheinen. Dazu stimmen die Gottheiten und Verszahlen: Erste Gruppe, Viṣve devâs 22. 5. 5 [1]. 4. Preis des Opferers etc. 18 [2]. Zweite Gruppe: Nur Indra, 30 [3]. 19. 18. Also beide Gruppen geordnet.

43—48? Vielleicht sind diese durch die Nabhâka- und die Vâlakhilyareihe begrenzten Lieder zu einer Gruppe zu vereinigen. Dieselbe wäre im Uebrigen als geordnet aufzufassen, nur dass — entsprechend der in den Familienbüchern befolgten Praxis — Agni vor Indra stände, obgleich das erste Indralied länger ist als das erste Agnilied: Agni 33, 30. — Indra 42. 33 (wenn die in Lied 46 verbundenen Bestandtheile schon den Sammlern als Einheit galten) [4]. — Âdityâs 18. — Soma 15.

Wir wenden uns zu den auf den Vâlakhilya-Abschnitt folgenden Gruppen, deren Sonderung im Ganzen schwieriger und weniger sicher ist, weil das im ersten Theil des Maṇḍala so häufige Auftreten characteristischer Ṛishinamen hier aufhört. Einen wichtigen Anhalt für unsre Orientirung liefert die Regel, welche sich bisher stets bewährt hat, dass mehrere Lieder an dieselbe Gottheit, wenn sie nicht neben einander stehen, verschiedenen Gruppen zugehören müssen.

60—66. Die Anukramaṇî giebt diese Lieder dem Pra-

---

[1] Nach der Ueberlieferung 10 Verse von je 2 Pâdas; die Ordnung ist hergestellt, wenn wir 5 Verse von 4 Pâdas annehmen. Der Inhalt spricht weder dafür noch dagegen.

[2] Vielleicht besteht Lied 31 aus Fragmenten, die aber zur Zeit der Sammlung möglicherweise schon zusammengewachsen waren.

[3] Oder ursprünglich 31 Verse? ZDMG. XXXVIII, 470 fg.

[4] Sie werden in der That geeinigt durch den Namen des Vaṣa Aṣvia in Vers 21. 33: des Vaṣa, der hier selbst von seiner Verbindung mit Pṛithuṣravas spricht, so dass in diesem Liede gegenwärtig ist, was I, 116, 21 unter den vergangenen Thaten der Aṣvin gepriesen wird.

gâtha [1]) und mehreren seiner Söhne. — Agni 20. — Indra 18, 12, 12, 12, 12, 15. Also geordnet bis auf das letzte Lied, dessen Zerlegung in mehrere (1—8. 9—15?) nicht ausgeschlossen, aber auch nicht speciell indicirt ist.

67—71. Âdityâḥ 21. — Indra 19, 18, 15. — Agni 15 oder wohl eher zu zerlegen in 9, 6. — Vollständig geordnet. Man sieht, wie deutlich sich die beiden Indrareihen dieser und der vorigen Gruppe von einander sondern. Dass der Agnireihe mit Verletzung der Ordnung auch noch Lied 72 (18 Verse) zugehört, ist nicht undenkbar, doch stellt sich dies Lied, der Verszahl nach zu urtheilen, wahrscheinlicher zur folgenden Gruppe. Allerdings müsste es dann, was bei seinem Inhalt keine Schwierigkeit macht, für etwas andreṣ als ein gewöhnliches Agnilied (havishâṃ stuti, wie die Anukramaṇî sich ausdrückt) angesehen worden sein, da ein Agnilied in jener Gruppe an späterer Stelle erscheint.

72—74 (73—74? siehe das eben Gesagte): Havishâṃ stuti 18. — Aṣvinau 18. — Agni 15. — Lied 73 und 74 werden zusammengehalten durch die Nennungen des Atri in jenem, des Gopavana (welcher ein Âtreya war; vergl. Kâty. Ṣraut. X, 2, 21) in diesem.

75—79: Agni 16. — Indra 12, 11, 10. — Soma 9. Also streng geordnet. Die Spuren von Atriverfassern hören hier auf.

80—87: Indra 10, 9, 9. — Viṣve devâs 9. — Agni 9. — Aṣvinau 9, 5, 6. Geordnet bis auf das letzte Pragâthalied. Man bemerke in diesem die vâlakhilyaartige Parallelität der beiden ersten Pragâthas; löst man dieselben von dem

[1]) Man bemerke, dass demselben auch Lied 48, das letzte vor den Vâlakhilyas, zugetheilt wird. Doch scheint es kaum, dass dasselbe der Gruppe 60 fgg. zuzurechnen und mithin bei den Vâlakhilyas eine in das Innere einer Gruppe einschneidende Interpolation anzunehmen wäre.

dritten ab, so ergiebt sich die vollständig geordnete Aṣvinreihe 9, 5, 4, 2.

88—91: Indra 6, 7, 6, 7. Verszahlen nicht geordnet.

92—94: Indra 33, 34. — Marutaḥ 12. Verszahlen nicht geordnet.

95—101 [1]): Indra 9, 21, 15, 12, 8, 12. — Mitrâvaruṇau 6. — Aṣvinau 2. — Vâyu 2. — Sûrya 2. — Das erste und letzte Lied der Indrareihe verletzt die im Uebrigen vielleicht nicht nur zufällig vorhandene Ordnung. Das erste der vorangehenden Gruppe zuzuweisen erscheint nicht thunlich; es würde dann von den andern Indraliedern jener Gruppe getrennt stehen, und auch die Ausdrucksweise zeigt specielle Beziehungen auf die der folgenden Lieder [2]). Das Ende der ganzen Gruppe wird in überzeugender Weise durch eine Reihe einzelner Tṛicas und schliesslich durch ein paar wohl angehängte Verse bezeichnet [3]).

102. 103. Agni 22, 14.

In dieser Weise etwa scheinen sich mir die Lieder des achten Buches zu Gruppen zu ordnen, innerhalb deren im Ganzen wenigstens eine bestimmte Anordnung zu erkennen ist. In der Reihenfolge der Gruppen unter einander aber wird sich eine Gesetzmässigkeit schwerlich entdecken lassen. Allerdings glaubt Bergaigne (II, 76 fgg.) eine solche gefunden zu haben. Die Gründe, aus denen ich mich

---

[1]) 101 ist in seine Theile aufzulösen. Vers 13—15 scheint ein Anhang zu sein.

[2]) Vers 3 tuaṃ hi ṣaṣvatînâm = 98, 6; 4 mahâñ asi = 98, 2; 5 mandrâm vergl. 100, 10. 11; 8 sâmnâ vergl. 98, 1. Vielleicht verdient es auch Beachtung, dass die Anukramaṇî 95 und 96 demselben Verfasser beilegt.

[3]) Man beachte, dass die Ausdrucksweise von 96 und 100 mehrfache Berührungen zeigt. Vergl. 96, 7. 8 mit 100, 1. 2; jaritar 96, 12 und 100, 4. Besondre Vorliebe hatte der Dichter dieses Abschnitts für den Ausdruck viṣvâ jâtâni: 96, 6; 97, 9: 100, 4.

ihm nicht anschliessen kann, sind in den obigen Darlegungen implicite enthalten. Behandelt man die einzelnen Liedergruppen unbefangen, ohne durch das Suchen nach symmetrischen Zahlenverhältnissen beeinflusst zu sein, so gelangt man zu Liederzahlen der Gruppen, welche meines Erachtens weit davon entfernt sind, ein so weit regelmässiges Aussehen zu zeigen, dass etwa einzelne übrig bleibende Unregelmässigkeiten zu Correcturen des überlieferten Bestandes einladen könnten. Vollends zu so zahlreichen, gewagten und complicirten Correcturen, wie B. sie vornimmt, der hier, wenn ich mich nicht täusche, über die Grenzen hinausgeht, innerhalb deren allein die Kritik Kritik bleibt[1]).

III.
Das erste Buch.

Längst erkannte Thatsachen stellen es fest, dass die oberste Eintheilung des ersten Buches die in funfzehn Gruppen von Liedern ist, welche jedesmal demselben Verfasser oder demselben Kreise von Verfassern zugehören. Diese Gruppen sind, wie die Anukramaṇî das richtige Bewusstsein davon bewahrt hat, die folgenden: 1-11, 12-23, 24-30, 31-35, 36-43, 44-50, 51-57, 58-64, 65-73, 74-93, 94-115, 116-126, 127-139, 140-164, 165-191. Verfassernennungen im Text selbst, stehend wiederholte Schlussverse, metrische Eigenthümlichkeiten bestätigen in vielen Fällen, die Anordnung

[1]) Ich muss darauf verzichten, auf die Einzelheiten von Bergaigne's Construction des achten Maṇḍala hier einzugehen. Nur sei mir noch gestattet, in Bezug auf B.'s Versuch, die Adhyâyatheilung zur Unterstützung seiner Hypothesen heranzuziehen, auf die von mir ZDMG. XLI, 508 fgg. vorgelegten Erörterungen über das Wesen dieser Eintheilung zu verweisen.

der Hymnen in allen Fällen die Trennung dieser Gruppen, welche wir hier als ein erneuerter Beweisführung nicht bedürftiges Factum voraussetzen dürfen [1]).

Wenn die verschieden geartete Stellung der Bücher II—VII auf der einen, des achten Buches auf der andern Seite sich besonders deutlich in den angewandten Versmaassen ausprägt, so zeigt schon ein flüchtiger Ueberblick über die Metra des ersten Buches, dass hier theils die Characteristica von Buch VIII, theils diejenigen von Buch II fgg. wiederkehren. Und zwar sondern sich die Liedergruppen der einen und die der andern Art in der Reihenfolge des Maṇḍala ziemlich scharf von einander ab. Die Gâyatrî und daneben wenigstens theilweise die Pragâthastrophe herrscht, wie im achten Buche, so in I, 1-50 vor, mit Ausnahme nur der Hymnengruppe 31-35. In I, 51-191 dagegen haben wie in den Büchern II—VII im Ganzen Trishṭubh und Jagatî den Vorrang, daneben als specielles Characteristicum der Gruppen 65 fgg. und 127 fgg. die Metra Dvipadâ Virâj resp. Atyashṭi.

Wir beschäftigen uns zunächst mit der Ordnung der Gruppen I, 51-191. Dieselbe entspricht in allem Wesentlichen der Ordnung von Buch II—VII. Zu-

[1]) Ludwig (III, 101 fg.) bestreitet die traditionelle Abgrenzung der beiden ersten Gruppen 1-11, 12-23; er glaubt, wie mir scheint ohne ausreichende Begründung, bei 18 einen Abschnitt zu erkennen. Es genügt, dagegen auf das Indralied 16, getrennt von der Indrareihe 4-11 zu verweisen: ein sicheres Indicium dafür, dass zwischen 11 und 16 eine neue Gruppe beginnen muss. Rechnet man, wie man allen Grund hat, Lied 1 (an Agni) der früheren Gruppe zu, so zeigt das Agnilied 12, dass der Scheidepunct zwischen 11 und 12 liegt, eben dort, wohin die Ueberlieferung ihn setzt. Hierzu nehme man folgende Beobachtung über den Gebrauch eines einzelnen characteristischen Wortes: upa hvaye kommt im Ṛv. vor I, 13, 3. 7. 8. 10. 12; 21, 1; 22, 5. 12; 23, 18; 164, 26; X, 36, 7: also sämmtliche Stellen bis auf zwei in den Hymnen I, 13-23. — Die hier besprochene Frage hat natürlich nichts mit der andern zu thun, ob die Anukramaṇî Recht hat, die Lieder 1 fgg. einem Viçvâmitriden, die Lieder 12 fgg. einem Kaṇviden zuzuweisen.

nächst besteht das ausnahmslose Gesetz, dass innerhalb jeder Gruppe die Lieder an denselben Gott zusammen stehen. Unter den Götterserien sodann haben, wie in jenen Maṇḍalas, die Agnilieder und Indralieder, soweit welche vorhanden sind, den Vorrang: nur in der Agastyasammlung (165 fgg.), wo — was hier allein der Fall ist — eine an Liederzahl den Agni- und Indraliedern weit vorausgehende Serie von Hymnen an die Maruts resp. an Indra mit den Maruts vorliegt, steht diese an der Spitze, und erst nach ihr folgt die an Liederzahl ihr zunächst kommende Indrareihe, während ein vereinzeltes Agnilied später unter den Hymnen an einzelne Götter erscheint [1]).

Die übrigen Götterserien sind unter einander nach ihrer Liederzahl (in absteigender Folge) geordnet, so dass die Einzellieder, wo welche vorhanden sind, am Ende stehen. Diese Ordnung der Serien gilt ausnahmslos, wenn Lied 121 [2]), nach der Anukramaṇî an Indra oder die Viṣve devâs gerichtet, von den Sammlern den V. devâs zugerechnet worden ist, und wenn dieselben — was allerdings fraglich sein dürfte [3]) — die Lieder 91—93 so wie sie überliefert sind, nur als drei Lieder, nicht als mehr, gerechnet haben [4]).

---

[1]) Auch in der Gruppe I, 116-126 würde das vereinzelte Indralied 121 auf die Aṣvinreihe folgen — Agnilieder sind hier nicht vorhanden —, wenn es nicht wahrscheinlich wäre, dass die Sammler jenes Lied den Viṣve devâs beigelegt haben.

[2]) Siehe vorige Anmerkung.

[3]) Dafür spräche die absteigende Ordnung, die sich so unter diesen Liedern ergäbe, ferner die Verbindung von 92, 13-18 im Sâmaveda, endlich die in 93 möglicherweise anzunehmende Versumstellung (s. die nächste Anmerkung).

[4]) In Lied 91 löst sich zunächst 1-4 durch das Metrum ab, 16-18 durch das gemeinsame Auftreten in der Vâj. Saṃh. und durch den Inhalt (â pyâyasva, â pyâyasva, âpyâyamânaḥ). Also bietet sich für die elf Verse 5-15 a priori die Theilung in 4 + 4 + 3 dar, zu welcher der Text sehr gut passt (in 5-8 fängt jeder Vers an tvam). 19-23 könnte späterer Anhang sein. — In 92 sondern sich die beiden Tṛicas 13-15, 16-18 vom Vorangehenden durch ihr Metrum und die Verwendung im Sâmaveda, unter einander durch ihre Gottheit

Innerhalb jeder Serie folgen die Lieder auch hier, wie zu erwarten, nach absteigender Verszahl. Die Ausnahme in Lied 70 (11 Verse nach zehnversigen Liedern) hat man vermuthlich, wie längst erkannt ist [1]), durch Tilgung des in seiner Construction in der Luft stehenden Verses 11 zu beseitigen. Sonstige Ausnahmen, die ganz in der Art wie in den Büchern II—VII durch Zerlegungen der Regel unterworfen oder durch die Annahme von Hinzufügungen erklärt werden müssen, sind die folgenden [2]): 79 tr. — 84, 1-18 tr., 19-20 pr. [3]). — 90, 1-5. 6-9 (oder 6-8. 9?) [4]). — Ueber 91. 92. 93 siehe S. 221 Anm. 4. — * 104. — 120, 1-9. 10-12. — 133, 1-5. 6-7 [5]). — 135 tr. — Zweifelhaft ist die Behandlung von 139. — 162. 163 (aṣvastuti) und 164 das Räthsellied am Ende der Dîrghatamasgruppe, als Anhänge oder als nicht bestimmten Gottheiten zutheilbar und darum ausserhalb der Götterserien stehend? — 171 vereinzelte Ver-

---

ab; auch die Theilung von 1–4 (Metrum), 5–8, 9–12 ist kaum zweifelhaft (etwas anders Hillebrandt, Vedachrest. S. 2 fg.). — In 93 sondern sich nach dem Metrum die Tṛicas 1–3, 9–11. Bei 4–8 müsste man demnach auch Tṛicatheilung erwarten, aber man hat nur fünf Verse. Ist es zu kühn, den am Ende allein übrig bleibenden Vers 12, der dem Metrum nach mit diesen Versen zusammengehört, hinter Vers 8 zu stellen, um so die beiden dem Inhalt nach sich gut von einander absondernden Tṛicas 4–6, 7. 8. 12 herauszubringen? Die deutliche Natur von Vers 12 als Schlussvers konnte, als der Tṛica 9–11 mit dem vorangehenden zusammenwuchs, den Anlass dazu geben, jenen Vers an's Ende zu schieben.

1) Grassmann Uebers.; Bergaigne I, 61.

2) Wir behalten die oben S. 197 fg. angewandte Bezeichnungsweise bei.

3) Die regelmässig verlaufende Tṛicatheilung und das Erscheinen der zweiversigen Strophe hinter den dreiversigen macht mir die Annahme von Anhängen (Bergaigne I, 18) unwahrscheinlich.

4) Ich erwähne diese Zerlegung von 90 mit den übrigen zusammen, obgleich hier keine scheinbare Verletzung der Anordnung vorliegt.

5) Der erste Theil dieses Sûkta ist offenbar jung, aber es scheint doch, dass er an der richtigen Stelle der Ordnung steht, indem die beiden letzten Verse wohl das letzte, kürzeste Lied der Indrareihe bilden.

letzung der Regel aus speciellen Gründen [1]). — * 179. — * 191.

Die Ordnung der gleich langen Lieder nach den Versmaassen (vergl. oben S. 202) ist auch hier nicht ohne Ausnahmen [2]), welche durch kritische Operationen zu beseitigen mir aus den oben (S. 202 fg.) entwickelten Gründen bedenklich scheint. —

Wenden wir uns nun zu den ersten sechs Gruppen des Maṇḍala, welche die Hymnen 1—50 umfassen. Auch hier sind die derselben Gottheit gehörenden Sûktas innerhalb jeder Gruppe ausnahmslos [3]) zusammengeordnet. Im Uebrigen aber sind offenbar für diese Gruppen Gesichtspuncte verschiedener Art maassgebend gewesen, welche für jede einzelne näher erörtert werden müssen.

Wir beginnen mit den sehr klar liegenden Verhältnissen der Kaṇvagruppe 36—43 [4]). Hier haben wir folgende Gottheiten und Verszahlen: Agni 20. — Maruts 15, 15, 10.

---

[1]) Die Lieder 170. 171 enthalten die Verse eines Âkhyâna (ZDMG. XXXIX, 60 fgg.). Zufällig — vermuthlich wegen des nach einem Neuanfang aussehenden Wortlauts von 171, 1 — wurden aus diesen Versen zwei Lieder (von fünf resp. sechs Versen) gemacht; dieselben stehen, wie dies in der Ordnung ist, hinter dem achtversigen Lied 169 und vor dem dreiversigen 172; unter einander aber konnten sie nicht der Länge nach geordnet werden, da die natürliche, durch den Zusammenhang des Âkhyâna bedingte Reihenfolge entgegenstand.

[2]) Bergaigne I, 18. Besonders zu beachten ist Lied 84, über welches S. 222 Anm. 3 gesprochen ist.

[3]) Wenn beispielsweise in der Medhâtithigruppe der Tṛica an die Viṣve devâs 23, 10–12 von dem an die V. devâs gerichteten Liede 14 getrennt ist, so ist dies nicht als eine wirkliche Ausnahme anzusehen. Die Tṛicareihe von 23 entspricht offenbar einer rituell feststehenden Götterreihe (einer Variante der Praügareihe?); hier hatte also jeder Tṛica seinen unabänderlichen Platz, den er behalten musste, selbst wenn die Sammler bei Aufstellung der Anordnung die Tṛicas als eigne Lieder gerechnet haben sollten.

[4]) Von Bergaigne (I, 64 fg.; II, 89) weiche ich in Folge meiner differirenden Auffassung der Liedzerlegungen wesentlich ab; vergl. meine bei Gelegenheit von Maṇḍala VIII gemachten Bemerkungen, S. 210.

— Brahmaṇaspati 8. — Varuṇa etc. 6, 3 [1]). — Pûshan 6, 4 [1]). — Rudra 6 (oder 3, 3?). — Soma 3 [1]). Die Anordnung würde den in Buch II—VII herrschenden Principien entsprechen, abgesehen davon, dass das einzelne Lied an Brahmaṇaspati vor den Zweiliederserien steht. Aehnliche Ungenauigkeiten finden sich zwar, wie wir sahen, auch in jenen Büchern, aber eben an dieser Stelle legt die Zugehörigkeit der Gruppe zum Kaṇvidengeschlecht und das alleinige Erscheinen der Metra Gâyatrî und Pragâtha die Frage nahe, ob nicht die Liedordnung nach der im achten Buch geltenden Regel aufzufassen ist, so dass also nicht die Zahl der zu einer Serie gehörigen Lieder, sondern die Verszahl des ersten Liedes jeder Serie entschiede. Man sieht, dass nach diesem Princip beurtheilt die Gruppe sich als genau geordnet erweist.

Die Hiraṇyastûpagruppe (31—35) ist in jedem Fall geordnet: bei diesen wenigen Liedern aber ergeben die Ordnungsprincipien von Buch VIII und die von Buch II—VII (welche letzteren hier in einem allein aus Jagatî und Trishṭubh bestehenden Abschnitt an sich die grössere Wahrscheinlichkeit für sich haben würden) das gleiche Resultat: Agni 18. — Indra 15, 15. — Aṣvinau 12. — Savitar 11.

Die Medhâtithigruppe (12—23) [2]) stellt sich mit grösserer Entschiedenheit auf die Seite des achten Buches, denn einmal empfängt das Indralied (16) seinen Platz rein nach seiner Verszahl, ohne Bevorzugung dieser Gottheit, sodann scheinen zwei Vishṇulieder (22, 16-18. 19-21) hinter

[1]) 41, 4 und noch entschiedener 42, 4 machen nicht den Eindruck, ein neues Lied zu beginnen, wohl aber 41, 7 (von da an trochäischer Reihenausgang) und 42, 7 (von da an Refrain). Dass in 43 der an Soma gerichtete Tṛica abzulösen ist, versteht sich von selbst.

[2]) Vergl. Bergaigne I, 62, mit dem ich hier durchaus übereinstimme.

Einzelliedern aufzutreten, vor denen sie nach den Principien der Bücher II—VII ihre Stelle empfangen würden. Wir finden: Agni (incl. Âprî) 12, 12, 12. — Ṛitudevatâs 12. — Indra 9. — Indrâvaruṇau 9. — Brahmaṇaspati etc. 9 [1]). — Agni mit den Maruts 9. — Ṛibhavas 8. — Indrâgnî 6. — Aṣvinau 4. — Savitar 4. — Die Götterfrauen 4. — Dyâvâpṛithivyau 3. — Vishṇu 3, 3 [2]). — Endlich in Lied 23 sechs Tṛicas an einzelne Gottheiten, die eine rituelle Reihe bilden (Vers 19-24 Anhang).

Auch in der Ṣunaḥṣepagruppe (24—30) scheint mir die Ordnungsweise des achten Buches zu gelten. Im Einzelnen freilich herrscht manche Unsicherheit. In den Sûktas 25, 27, 30 liegen offenbar jedesmal mehrere Lieder vor, und zugleich sprechen Indicien der bekannten Art für Tṛicatheilung. Es scheint aber, dass an einigen Stellen mit dem neuen Tṛica ein neues Lied anfing, an andern nicht: worüber eine vollkommen sichere Entscheidung wohl unerreichbar ist. In 25 macht Vers 4 und 7 wohl keinen Liedanfang aus [3]); Vers 12 scheint ein Schlussvers zu sein. In 27 scheint der bald trochäische, bald jambische Reihenausgang auf Trennungen hinter 6 und 9 zu führen. In 30 scheint hinter Vers 6 und 12 (troch. Rhythmus in 13 fgg.!), nicht aber hinter Vers 9 ein Neuanfang zu liegen; am Ende sondert sich ein Tṛicalied an

---

[1]) Sind in Lied 18 verschiedene Bestandtheile zu unterscheiden, so müssen dieselben zur Zeit der Sammlung doch schon vereinigt gewesen sein.

[2]) Die Zerlegungen von 22 sind im Ganzen klar. Die sechs Vishṇuverse in zwei Tṛicas zu zerschneiden, empfiehlt sich nicht allein des Anordnungsgesetzes wegen; man beachte das Vorkommen von vi cakrame in jedem der drei ersten, in keinem der drei letzten Verse, die vielmehr durch paṣyata . . . paṣyanti, tat . . . tat, paramam padam . . . paramam padam zusammengehalten werden.

[3]) Aber einen Tṛica bilden die Verse 7–9 nichtsdestoweniger (Anfangswort jedes Verses veda). Auch in 13–15, 16–18, 19–21 liegt die Tṛicagliederung zu Tage.

die Aṣvin und eins an Ushas ab. Danach scheinen sich mir etwa folgende, der Anordnungsweise des achten Maṇḍala genau entsprechende Reihen herauszustellen: Varuṇa 15 [1]), 12, 9. — Agni 10, 6, 3, 4 [2]). — Indra 9, 7, 6, 6, 4. — Aṣvinau 3. — Ushas 3.

Eigenthümlich ist die Anordnung der Madhuchandasgruppe (1—11): Agni 9. — Praügagottheiten 9, 12 (vermuthlich aber beide Lieder als eins betrachtet, also 21 Verse?). — Indra 10, 10, 10, 10, 10, 10, 12, 8. — Die Ordnung der drei Serien fügt sich keiner der verschiedenen Verfahrungsweisen. Ebenso ist die Verletzung der Verszahlordnung am Ende der Indrareihe befremdend: sie hängt damit zusammen, dass die beiden letzten Indralieder in Anushṭubh, sämmtliche vorangehenden Lieder in Gâyatrî verfasst sind [3]).

Die Praskaṇvagruppe endlich (44—50) characterisirt sich durch eine bestimmte rituelle Beziehung ihrer Lieder [4]): dieselben sind sämmtlich den im Prâtaranuvâka angerufenen Gottheiten der Morgenfrühe gewidmet, dem Agni — dass

---

[1]) Ich glaube, dass 24 als ein Lied gerechnet wurde (so auch Bergaigne II, 7) und wohl auch ein solches ist. Vers 3–5 als eignes Savitarlied aufzufassen, ginge an, wenn dann nicht 1–2 als Agnilied übrig bliebe. Als solches würde es in die Agnireihe gehört haben; zudem sieht es entschieden unvollständig aus: das prathamasya in Vers 2 weist auf Weiteres hin, was nachfolgen musste und was auch in der That in der Ueberlieferung nachfolgt (vergl. V. 15 mit 1. 2). Die Art, wie das Lied in der Ṣunaḥṣepageschichte verwandt ist (Ait. Br. VII, 16), entspricht seinem Wesen ganz richtig, so unzweifelhaft auch jene Geschichte nachträglich erfunden ist.

[2]) Am Ende der Reihe ein Tṛica mit Schlussvers in anderm Metrum: dieser Tṛica wird am Ende stehen, damit der vierte Vers nicht in der Mitte der Tṛicas die Ordnung störe, obgleich auf diese Weise ein vierversiges Lied auf ein dreiversiges folgt.

[3]) Ist vielleicht aus eben diesem Grunde die Indrareihe an den Schluss gesetzt worden, so dass sämmtliche Gâyatrîlieder den Anushṭubhliedern vorangehen konnten?

[4]) Ausserdem durch die Vorliebe für Anushṭubh neben Gâyatrî und Pragâtha.

Agni speciell als der erste Erheller der Frühe und Herbeiführer der devâḥ prâtaryâvâṇaḥ gemeint ist, zeigt sich vielfach —, den Aṣvin, der Morgenröthe, der aufgehenden Sonne; in Verbindung mit diesen Anrufungen steht die gleichfalls dem Morgenritual zugehörige Darbringung von soma tiroahnya [1] (45, 10; 47, 1). Die an die einzelnen Götter gerichteten Lieder sind jedesmal zusammengeordnet und halten die absteigende Reihenfolge inne (Agni 14, 10. — Aṣvinau 15, 10. — Ushas 16, 4. — Sûrya 10 [2])), aber die Aufeinanderfolge dieser kleinen Reihen unter sich ist nicht die zu erwartende. Da Agni die erste, Sûrya die letzte Stelle inne hat, so ist es vielleicht möglich, an einen Einfluss der rituellen Reihenfolge der Morgengottheiten zu denken, wobei allerdings angenommen werden müsste, dass die Aṣvin hier, entgegen der in den späteren Ritualtexten geltenden Ordnung, ihre Stelle in der Feier vor der Morgenröthe gehabt hätten [3]).

Auf die Frage nach der Reihenfolge der einzelnen Liedsammlungen des ersten Maṇḍala unter einander wird später zurückzukommen sein.

---

[1]) Siehe darüber Ṣatapatha Br. XI, 5, 5, 11 und vornehmlich Âṣvalâyana Ṣraut. VI, 5, wo man ganz wie in unsrer Liedergruppe die Göttercombination Agni, Ushas, Aṣvinau, Sûrya (§ 2) und den soma tiroahnya (§ 24) beisammen hat.

[2]) 50, 11-13 (10-13?) sind offenbar später Anhang.

[3]) Wie Bergaigne (Rel. véd. II, 432) gezeigt hat, lässt der Ṛigveda die Morgenröthe den Aṣvin bald voraufgehen, bald folgen. Letzteres, eben in dem in Rede stehenden Abschnitt belegt (I, 46, 14), ist vielleicht das Ursprüngliche. Denn sollten nicht — mit aller Reserve sei diese Vermuthung ausgesprochen — die Aṣvin als die Rosse der Morgenröthe zu deuten sein, aus denen in weiter fortschreitender Anthropomorphisirung die Götterjünglinge mit den Rossen — Aṣvin aus den Aṣva — geworden sind?

IV.

Das zehnte Buch.

Eine Entdeckung Bergaigne's[1]) von entscheidender Wichtigkeit hat das zehnte Buch als ein nach einheitlichem Gesetz geordnetes Ganzes erwiesen. Das Maṇḍala besteht, um vorläufig die von Bergaigne selbst gewählte Formulirung beizubehalten, aus Sammlungen von Liedern desselben traditionellen Verfassers; diese Sammlungen sind nach ihrer Liederzahl, und wo diese nicht entscheidet, nach der Verszahl ihres ersten (oder eventuell des einzigen) Liedes in absteigender Folge geordnet. An der Spitze des Maṇḍala stehen einige längere Sammlungen; bald folgen solche von je drei, dann von je zwei Liedern; schliesslich, etwa die Hälfte des ganzen Buches einnehmend (von 85 an), erscheint die Serie der einzeln stehenden Hymnen, geordnet nach absteigender Verszahl.

Dass diese Auffassung Bergaigne's dem Wesen der Sache nach durchaus das Richtige trifft, dafür liegen die Beweise am Tage und verlangen hier keine erneute Erörterung. Uns bleibt es nur übrig, in einem unwesentlichen Punct eine veränderte Formulirung jenes Anordnungsgesetzes vorzuschlagen und sodann die Durchführung desselben im Einzelnen sowie die Ausnahmen, welche seine Wirksamkeit durchbrechen, der Prüfung zu unterziehen.

Die Speculationen der indischen Vedalehrer, durch welche die traditionellen Verfasserlisten festgestellt sind, beruhen vielfach, wie nicht bezweifelt werden kann, auf der noch jetzt vorhandenen Anordnung der Lieder; das Gesetz der absteigenden Verszahl muss bereits, als jene Verfasserlisten er-

---

[1]) I, 40–45, vergl. II, 1 fgg.

sonnen wurden, in Geltung gestanden haben. Sollte im zehnten Buch umgekehrt die Feststellung der Verfassernamen — von Namen, die so wenig die Spuren wirklicher, alter Erinnerung verrathen, wie Trita Âptya, Yama Vaivasvata, Yajña Prâjâpatya — vollzogen sein, ehe überhaupt die Lieder zu dieser Sammlung vereinigt worden sind? Namenreihen wie 111 Ashṭrâdaṃshṭra Vairûpa, 112 Nabhaḥprabhedana Vairûpa, 113 Ṣataprabhedana Vairûpa, 114 Sadhri Vairûpa, oder wie 172 Saṃvarta Âṅgirasa, 173 Dhruva Âṅgirasa, 174 Abhîvarta Âṅgirasa [1]) — weisen sie nicht auch hier auf dieselbe Art der an die vorhandene Reihenfolge anknüpfenden Erfindungen hin, welche in den Verfasserlisten andrer Maṇḍalas so deutlich hervortreten? Wir werden weiterhin zeigen, dass bei den im zehnten Buch vereinigten Triaden von Liedern, den Dyaden u. s. w. fast immer die zusammengeordneten Lieder deutliche innere Spuren ihrer Zusammengehörigkeit tragen; es finden sich auch Fälle, in welchen das Band des gemeinsamen traditionellen Verfassers nicht vorliegt, die betreffenden Lieder aber doch als eine Gruppe behandelt werden, und innere Indicien die Berechtigung dieser Gruppirung bestätigen [2]). So glauben wir schliessen zu dürfen, dass, was hier für die Zusammenordnung der Lieder entschieden hat, nicht direct die Verfasserangaben der Anukramaṇî waren, sondern die thatsächliche, von Anfang an vorhandene und bekannte Zusammengehörigkeit der Lieder desselben Autors

[1]) Vom Standpunct Bergaigne's aus würde es schwer zu beantworten sein, warum jene Vairûpas oder Âṅgirasas für die Anordnung der Lieder als verschiedene Autoren zählen, während doch offenbar Yama, Ṣaṅkha Yâmâyana, Damana Yâmâyana etc. (14 fgg.), oder Ghoshâ und Suhastya Ghausheya (39–41) als gewissermaassen eine Person bildend zu betrachten wären.

[2]) Z. B. bilden die Lieder 35–38 unzweifelhaft eine Sammlung, obgleich Luṣa nur als Vf. von 35. 36 genannt wird; der Ṛishi von 37 ist Abhitapas Saurya, von 38 Indra Mushkavant. Aehnliches findet sich mehrfach.

oder nahestehender Autoren: ganz so wie etwa die Lieder des vierten Buches offenbar nicht deshalb im vierten Buch stehen, weil sie demselben Verfasser zugeschrieben wurden, sondern sie wurden auf denselben Verfasser zurückgeführt, weil sie in demselben Buch standen; in demselben Buch aber standen und stehen sie, weil sie von altersher als eine zusammengehörige Serie überliefert waren. Die Anukramaṇî also, meine ich, enthält nicht direct den Grund der im zehnten Buche herrschenden Anordnung: wohl aber spiegeln sich die Thatsachen, in welchen dieser Grund liegt, in der Anukramaṇî verhältnissmässig deutlich wieder. Und schwerlich würde die Anukramaṇî sich in Bezug auf die Verfassernamen des zehnten Buches so schlecht, und zugleich in Bezug auf die Zusammengehörigkeit der einzelnen Liedergruppen im Ganzen wenigstens so gut unterrichtet zeigen, wenn nicht eben ein gewisses Bewusstsein von dieser Zusammengehörigkeit in alter, über die ersonnenen Verfassernamen weit zurückreichender Kunde erhalten gewesen wäre, und wenn die Bewahrung dieser Kunde nicht, ganz unabhängig von den verhältnissmässig spät erfundenen Verfasserangaben, in der Anordnung des Maṇḍala einen unverlierbaren Anhalt besessen hätte.

Wir beschäftigen uns nun mit der Zerlegung der Liedergruppen im Einzelnen, bei der, wie aus dem eben Gesagten folgt, die Angaben der Anukramaṇî als gewichtige Zeugnisse beachtet, aber durch die aus der Reihenfolge der Hymnen, der Diction, dem Metrum u. s. w. sich ergebenden Indicien controlirt und ergänzt werden müssen.

Die Abgrenzung der in grösserer Zahl auf einander folgenden Hymnentriaden und Dyaden ist in der Regel sicher und selbstverständlich. Schwierigkeiten entstehen bei den grösseren Sammlungen, die den ersten Theil des Maṇḍala

bilden. Hier empfiehlt es sich von der am deutlichsten characterisirten Sammlung auszugehen, den Vimada-Liedern. Eine Reihe von Indicien vereinigen sich, die Abgrenzung dieser Gruppe sicher zu stellen. Der Name des Vimada oder der Vimadas erscheint in X, 20. 23. 24, das seltene Metrum Âstârapankti mit seinen Refrains in 21. 24. 25; die mehrfach vertretene Anushṭubh, auch in 26 vorliegend, spricht für die Zugehörigkeit dieses Hymnus zur Vimada-Gruppe [1]), während in 27 eine Serie in dem den Vimadas fast fremden Trishṭubh-Metrum beginnt und auch durch andre Momente, wie wir später zeigen werden, 27 mit den folgenden Hymnen sich verbindet. X, 20 eröffnet mit dem ṣântyartham der Sammlung vorangestellten, aus 25, 1 entnommenen Segensspruch bhadraṃ no' api vâtaya manaḥ, und mit den typischen Anfangsworten agnim îḷe. So kann kein Zweifel sein, dass die Anukramaṇî den Umfang der Vimadagruppe richtig auf 20—26 bestimmt: wobei die Anordnung der einzelnen Lieder zuerst nach den Gruppen Agni — Indra [2]) — andre Götter, sodann nach absteigender Verszahl klar ist, während die langen Indralieder 27 fgg. schon durch ihre Stellung, getrennt von den Indraliedern der Vimadas, sich als nicht mehr zugehörig zu erkennen geben.

Somit ist eine von 20 anhebende, sieben Lieder umfassende Gruppe sicher gestellt. Für die ersten 19 Lieder wird mithin, dem Anordnungsprincip gemäss, eine Theilung in ebenso grosse resp. grössere Gruppen gesucht werden

---

[1]) Vergl. noch 26, 7 pra ṣmaṣru haryato dûdhot mit 23, 1 pra ṣmaṣru dodhuvat, 23, 4 indraḥ ṣmaṣrûṇi haritâbhi prushṇute (vergl. 26, 3 prushâyati). — Das seltene Wort ina hat 26, 7 (zweimal) mit 23, 6 gemein; 26, 7 vâjânâm patiḥ vergl. 23, 3 vâjasya . . . patiḥ.

[2]) Der Schluss der Indrareihe, die drei an die Aṣvin gerichteten Verse 24, 4—6 könnten ein Anhängsel sein (so auch Berg. I, 45); sie sehen besonders jung aus.

müssen, von denen wir am wahrscheinlichsten zwei werden zu erwarten haben. Um den Grenzpunct derselben zu bestimmen, beachten wir zuvörderst die offenbare Zusammengehörigkeit von 10—13. Die Lieder 11 und 12 haben denselben Schlussvers; mit 10 verbinden sie sich durch entscheidende Parallelstellen: 11, 2 rapad gandharvîr apiâ ca yoshaṇâ, vergl. 10, 4 gandharvo' apsu apiâ ca yoshâ, 10, 11 bahu etad rapâmi. — 12, 6 = 10, 2 salakshmâ yad vishurûpâ bhavâti. — Auch Lied 13 gehört dieser Gruppe an; 13, 1 vi ṣloka' etu vergl. 12, 5 ṣloko na yâtâm; 13, 2 svam ulokaṃ vidâne vergl. 12, 1 svam asuṃ yan. — Ferner gehören ohne allen Zweifel die Todtenlieder 14—18 unter einander zusammen, denen 19, wenn es nicht eine spätere Einschiebung ist, wird zugerechnet werden müssen. — Sodann ist die Zusammengehörigkeit der sieben siebenversigen, dem Trita zugeschriebenen Trishṭubhlieder an Agni X, 1—7 ohne Weiteres klar, während die beiden Agnilieder 11—12 schon dadurch, dass sie von jener Reihe getrennt stehen, sich als einer andern Gruppe zugehörig erweisen.

Nimmt man alle diese Daten zusammen, so sieht man schon jetzt, dass eine vollkommen strenge Durchführung der Gruppirung nach absteigender Liedzahl hier nicht, oder doch nicht ohne Annahme von Interpolationen und ähnliche Hülfsmittel hergestellt werden kann; Zerlegungen wie 1-10, 11-19, oder 1-11, 12-19, welche zahlenmässig dem Princip genügen würden, sind durch die Zusammengehörigkeit der Lieder 10-12 ausgeschlossen. Wir fahren daher zunächst ohne die Liederzahlen zu berücksichtigen fort, die aus inneren Gründen sich ergebenden Zusammenhänge und Trennungen aufzusuchen.

In Bezug auf die Lieder 10—13, welche wir als einer Gruppe zugehörig erkannten, muss die Frage aufgeworfen

werden, ob sie mit 14 fgg. zu derselben Sammlung zu verbinden sind [1]). Ich glaube, dass Manches dafür spricht. Von Gott Yama ist im Ganzen im Ṛigveda wenig die Rede, am meisten natürlich in den Todtenliedern X, 14 fgg.: da ist es wohl kein Zufall, dass derselbe Yama nicht nur der Held der Erzählung von X, 10, sondern ebenso in 12, 6 [2]); 13, 4 erwähnt ist. Auch die Diction der beiden Partien zeigt so viele Berührungen, wie bei dem für sich stehenden Gedankenkreise der Todtenlieder nur erwartet werden können [3]). Die Verszahlen der Lieder 10—19 sind 14. 9. 9. 5. 16. 14. 14. 14. 14. 8. Es scheinen also zuerst die Lieder 10—13, dann die Todtenlieder 14—18 event. mit dem Lied 19 zwei nach absteigender Länge geordnete Serien zu bilden.

Die Gründe, welche uns die Zugehörigkeit von 10 fgg. zu den Todtenliedern wahrscheinlich machten, fallen für 8. 9 fort; vielmehr schliesst sich, wie es scheint, Lied 8 (und dann offenbar auch Lied 9, obwohl bei diesem in anderm Versmaass gedichteten und an eine andre Gottheit gerichteten Liede die Indicien begreiflicherweise versagen) an die vorangehende Gruppe an [4]). Auch die Anukramaṇî spricht hier-

---

[1]) Dass Lied 16, an Agni gerichtet, von 11. 12 getrennt ist, steht nicht im Wege; jener dem Todtenritual angehörige Text ist kein Agnilied im gewöhnlichen Sinne.

[2]) Hier und in den folgenden Versen ist ziemlich ausführlich von Yama's Reich die Rede.

[3]) 10, 1 â . . . vavṛityâm, 18, 3 âvavṛitran. — 11, 3 uṣantam uṣatâm anu kratum, 15, 8 uṣann uṣadbhiḥ, 16, 12 uṣantaḥ . . . uṣantaḥ . . . uṣann uṣataḥ. — 11, 6 ud îraya, 15, 1 ud îratâm. — 12, 1 svam asuṃ yan, 14, 12 asum, 15, 1 asuṃ ya' îyuḥ. — 12, 4 asunîti im Ṛigv. ausser X, 59, 5–6 nur hier und in den Todtenliedern 15, 14; 16, 2. — 12, 8 mitro no' atra (d. h. in Yama's Reich) aditir anâgân savitâ devo varuṇâya vocat; 17, 4 yatrâsate sukṛito yatra te yayus tatra tvâ devaḥ savitâ dadhâtu.

[4]) 8, 2 jigâti, vergl. 6, 4. — 8, 3 arushîḥ, vergl. 5, 5. — 8, 4 usha'-usho hi vaso' agram eshi, vergl. 1, 1. — 8, 6 niyudbhiḥ, vergl. 3, 6.

für [1]): sie giebt die Lieder 1—7 dem Trita, offenbar auf Grund der in Lied 8 (V. 7 fgg.) enthaltenen Erwähnung dieses Heros; Lied 8 und 9 werden dann dem an derselben Stelle genannten Feind des Trita zugeschrieben, während von 10 an Namen eines andren Kreises, Yama und verschiedene Yâmâyanas vorherrschen. Die Ordnung der Gruppe 1—9 bietet keine Schwierigkeiten: auf die reinen Agnilieder (1—7) folgt ein Lied (8), das theils Agni, theils Indra gehört [2]), endlich das Lied an die Wasser (9).

Versuchen wir nun, nachdem die dem festen Grenzpunct des Vimada-Abschnitts vorangehende Partie in die Gruppen 1—9, 10—19 zerlegt ist, die zunächst folgenden Hymnen 27 fgg. zu ordnen. Dass 27 und 28, dann andrerseits 31. 32. 33 zusammengehören, sieht man leicht [3]). Die Anukramaṇî würde auf zwei Gruppen, 27—29 (Vasukra) und 30—34 (Kavasha) führen. Die Grenzen bei 27 und 34 sind gewiss richtig gezogen; nur halte ich für wahrscheinlich, dass, was die Tradition für zwei Gruppen nimmt, in der That zwei Serien derselben Gruppe sind [4]). Parallelen in Ton und Ausdrucksweise, welche die beiden Serien verbinden, sind zu zahlreich und gewichtig, um einem blossen Zufall zuge-

---

1) Hierauf hat schon Bergaigne (II, 2) hingewiesen.

2) Dass X, 8, 7–9 ein eignes Lied bildet, wie Bergaigne (II, 2) annimmt, ist möglich, aber keineswegs sicher. Dann hätten wir in der ganzen Gruppe 10 Lieder statt 9. Die Reduction von Lied 9 auf drei Verse, damit es nicht länger wird, als das supponirte Lied 8, 7–9, scheint mir gewagt und nicht nöthig; auch ohne dieselbe wäre die Ordnung Agni — Indra — Âpas haltbar.

3) 27. 28, ebenso 31. 32 haben zahlreiche parallele Ausdrücke; in Bezug auf 32 und 33 genügt es die Nennungen des Kuruṣravaṇa (32, 9; 33, 4) hervorzuheben.

4) Absteigende Verszahlen; Lied 27–29: 24. 12. 8 Verse. — 30–33: 15. 11. 9. 9 Verse. Anhang: das Würfellied 34 mit 14 Versen. — Dass das Indralied 32 nicht bei den Indraliedern der ersten Gruppe steht, fällt schwerlich in's Gewicht; wirkliche Indralieder sind diese so wenig wie jenes.

schrieben zu werden. Mit 27, 2 tanuâ ṣûṣujânân vergl. 34, 6 tanuâ ṣûṣujânaḥ (ṣûṣujâna nur an diesen beiden Stellen). — 27, 20 mamandhi, 31, 2 mamanyât, 32, 8 amaman [1]). — 27, 8 und 31, 4 svapatiḥ (sonst nur noch einmal im Ṛv.). — 29, 1 und 31, 9 vane na. — 27, 19 und 33, 3 ṣiṣnâ. — 27, 17 niuptâ' akshâḥ vergl. 34, 5. 9 niuptâḥ und den gesammten Gedankenkreis des Würfelliedes 34. — 27, 17 pavitravantâ carataḥ punantâ; 30, 5 oshadhîbhiḥ punîtât. — 27, 18 ayam me devaḥ savitâ tad âha; 34, 13 tan me vi cashṭe savitâyam aryaḥ. — 27, 21 = 31, 8 enâ paró' anyad asti. — Vor allen Dingen tragen auch die in 27. 28 wie in 31 in ähnlicher Form auftretenden Räthselsprüche dazu bei, die Zusammengehörigkeit der Serien 27 fgg. und 30 fgg. wahrscheinlich zu machen.

Es folgt eine offenbar aus vier Liedern bestehende Sammlung, 35—38 [2]). Die Zusammengehörigkeit nicht bloss von 35 und 36, welchen die Anukramaṇî denselben Verfasser giebt, sondern auch von 37 wird durch zahlreiche Parallelen gesichert; dass 38 gleichfalls hierher gehört, macht die Verszahl wahrscheinlich, und die Ausdrucksweise des kurzen Liedes, das seinem Inhalt nach sich von den vorangehenden etwas weiter entfernt, enthält wenigstens kein Moment, welches dagegen spräche [3]).

Hier ist nun die Stelle erreicht, an welcher die in grösserer Zahl auftretenden Gruppen von drei, dann von zwei Liedern beginnen und so die Beurtheilung des Einzelnen eine wesentlich leichtere und sicherere wird. Den Andeutungen

[1]) Die Zugehörigkeit der drei Formen zur selben Wurzel wird für wahrscheinlich gelten können.

[2]) Abnehmende Verszahlen 14. 14. 12. 5.

[3]) Dafür hingegen fällt in's Gewicht die Beziehung, in welche im Pañc. Brâhmaṇa IX, 2, 22 der Vers 38, 5 zu Luṣa, dem traditionellen Verfasser von 35. 36 gestellt wird.

der Anukramaṇî folgend sondert man leicht nachstehende Liedtriaden aus [1]): 39-41; 42-44; [45-47 [2])]; 48-50; 51-53; 54-56. Naheliegende Beobachtungen über die Verszahl, die Gottheit, das Metrum der Lieder, Parallelität der Ausdrucksweise, identische Schlussverse (42-44), Verfassernennungen (Bṛihaduktha 54, 6; 56, 7), in einem Fall endlich der durch mehrere Lieder hindurchlaufende Faden derselben Erzählung (51-53): alles dies verleiht den hier angegebenen Theilungen definitive Bestätigung.

Auf diese sicherstehenden Triaden folgt befremdender Weise ein Abschnitt, der wenigstens in seiner überlieferten Form eine Tetrade darstellt, 57-60. Mehrere zusammengehörige, zum Theil durch wiederkehrende Refrains in sich zusammengehaltene Spruchgruppen sind hier etwas willkürlich auf vier Lieder getheilt; eine Reduction derselben auf drei wäre leicht denkbar.

Die Dyaden, die nun folgen (61-84), stellen eine sehr klare Reihe dar (Bergaigne I, 42). Durchweg theilt die Anukramaṇî je zwei dieser Lieder demselben Ṛishi zu [3]), und die inneren Indicien bestätigen diese Weise der Gruppirung. Meist sind die beiden zusammengehörigen Lieder durch gleiche

---

[1]) Vergl. Bergaigne I, 44; II, 5.

[2]) Die Anukramaṇî giebt nur die beiden Lieder 45. 46 demselben Verfasser (Vatsapri), aber man wird doch nicht bezweifeln dürfen, dass diese drei Lieder, welche zwischen den durch die Anukramaṇî characterisirten Triaden erscheinen, gleichfalls eine Triade bilden, zumal die zu 47, 1 gehörige Vâtsapra-Melodie auch bei diesem Liede auf den Ṛishi Vatsaprî hindeutet. Man beachte auch, dass 45–47 als drei Trishṭubhlieder zwischen Liedern, in denen die Jagatî überwiegt, stehen.

[3]) Ausser 75. 76. Beide Lieder sind in demselben Versmaass abgefasst und zeigen ähnlichen Ton, wenn auch bei der Verschiedenheit des Inhalts speciellere Berührungen nicht erwartet werden können (doch vergl. 76, 8 suapasaḥ und 75, 7 apasâm apastamâ).

Verszahl, gleiches Metrum[1]), gleiche Gottheit characterisirt; 63 und 64 haben denselben Schlussvers mit der Nennung des Gaya als des Verfassers, 65 und 66 ebenso mit der Nennung des »Vasishṭha«. Gleichheit des Wortschatzes, der Ausdrucksweise kommt in der Regel hinzu, um jeden Zweifel an der paarweisen Zusammengehörigkeit dieser Lieder zu beseitigen.

Es bleiben endlich, wie bereits erwähnt, die einzeln stehenden Lieder übrig, die von 85 bis zum Schluss des Maṇḍala reichen; von ihrer Anordnung wird sogleich gesprochen werden.

Vorher überblicken wir die Reihenfolge der Liedgruppen, wie wir sie anzuordnen versucht haben: es fällt in die Augen, dass hier, wenn wir den überlieferten Bestand von Liedern unangetastet lassen, eine nur annähernde Regelmässigkeit herrscht. Unsre Gruppen haben der Reihe nach folgende Zahlen von Liedern: 9[2]). 10. 7. 8. 4; dann folgen Triaden, an deren Ende aber eine Tetrade erscheint (57—60), ferner Dyaden, endlich einzelne Hymnen. Die Hinübernahme von Lied 19 zur dritten statt zur zweiten Gruppe (Grassmann) würde eine correctere Zahlenreihe ergeben (9. 9. 8. 8 u. s. w.); dies Auskunftsmittel aber wird durch die klare Anordnung der Vimadasammlung und vor Allem durch die deutliche Characteristik von 20, 1 als Anfangspunct (s. oben S. 231) schlechthin ausgeschlossen. Undenkbar ist es nicht, dass das absteigende Anordnungsprincip auf die längeren und darum schwerer übersichtlichen Sammlungen nicht mit derselben Exactheit wie auf die kürzeren angewandt worden ist, dass es hier leichter durch Rücksichten durchkreuzt wurde, welche

[1]) Bei dem eigenthümlichen Metrum von 77. 78 fällt dieser Umstand schon für sich allein entscheidend in's Gewicht. Aehnlich 83. 84 die Devatâ (Manyu).

[2]) Oder 10; siehe S. 234 Anm. 2.

aufdecken zu können wir uns nicht zutrauen dürfen. Aber auch Interpolationen mögen stattgefunden haben: nur liegen offenbar die Daten nicht so klar, dass wir weiter kommen könnten, als bis zu diesem allgemeinen Zweifel an der Integrität der Ueberlieferung, und dass wir etwa bestimmte Stücke auch nur mit annähernder Sicherheit der ursprünglichen Sammlung abzusprechen das Recht hätten [1]).

Die Ordnung, in welcher die Gruppen von gleich vielen Liedern unter einander folgen, sowie die Ordnung der Lieder innerhalb der einzelnen Gruppen zeigen gleichfalls im Ganzen unverkennbare Gesetzmässigkeit, im Einzelnen Störungen, welche zu beseitigen meist unmöglich sein wird. Bei den längeren Gruppen ist auf die nach absteigender Verszahl geordneten Agniserien, Indraserien u. s. w. bereits aufmerksam gemacht worden; bei den kürzeren liegt meistens, wenn auch nicht immer, nur eine Gottheit und dem entsprechend eine Reihenfolge vor. Dass dieselbe in 51—53 verletzt scheint (9. 6. 11 Verse), erklärt sich hinreichend aus der Zugehörigkeit dieser Lieder zu einer Erzählung. Schwerer wird man über 54—56 klar werden [2]), zwei Indralieder von 6 und 8 Versen, dann ein siebenversiges Lied an die Viṣve devâs. Das zweite Indralied den Viṣve devâs zuzutheilen, wie Bergaigne vorschlägt, geht wegen des Inhalts nicht leicht an. Für undenkbar können wir es nicht halten, dass in der Stellung von 54 und 55 eine alte, traditionelle Reihenfolge der Lieder vorliegt, beruhend auf Momenten, die sich unsrer Kenntniss entziehen, wenn nicht auf dem Zufall. Dass doch hinzugefügte oder fortgefallene Verse die Verschiebung der

---

[1]) Denken könnte man an spätere Hinzufügung beispielsweise bei Lied 19 oder Lied 34, aber über die Unsicherheit derartiger Vermuthungen braucht wohl kaum ein Wort gesagt zu werden.

[2]) Bergaigne I, 43.

sonst zu beobachtenden Ordnung bewirkt haben, wird nach den über die letzte grosse Serie des zehnten Buches (85—191) zu machenden Bemerkungen gleichfalls für möglich gelten müssen. Aber diese Möglichkeit ist nicht der Art, dass auf sie hin irgend eine bestimmte kritische Operation auch nur mit einem Schatten von Wahrscheinlichkeit vorgeschlagen werden könnte.

Die Hymnenpaare (61—84) unter einander weisen, wie Bergaigne hervorgehoben hat, mit grosser Consequenz die Ordnung nach absteigender Länge des jedesmal ersten Hymnus auf. Bei den Hymnentriaden ist dies Gesetz durch die Folge 42—44, 45—47 verletzt, denn Lied 42 hat 11, Lied 45 dagegen 12 Verse[1]). Am auffallendsten sind die Verletzungen der absteigenden Ordnung in der Serie der Einzellieder; sie bedürfen einer eingehenderen Untersuchung. Aber ehe wir zu derselben schreiten, müssen in Bezug auf eben diese Serie einige Bemerkungen über die von Bergaigne angeregte Frage des Einflusses der Metra auf die Reihenfolge der gleich langen Lieder vorangeschickt werden.

Dass ein solcher Einfluss auch hier vorhanden ist, kann nicht bezweifelt werden: die Reihe etwa der siebenversigen (129—137) oder der dreiversigen (177—191) Lieder genügt um dies zur Evidenz zu bringen. Aber wenn wir in den übrigen Maṇḍalas Nachlässigkeiten in der Handhabung des betreffenden Anordnungsprincips fanden, welche durch Mittel der Kritik zu beseitigen bedenklich schien, so gilt hier offenbar das Gleiche in verstärktem Maasse. Zunächst ist die Unterscheidung von Jagatî und Trishṭubh in der Reihenfolge

---

[1]) Die von Bergaigne (II, 5) vorgeschlagene Streichung von 45, 12 scheint mir nicht hinreichend begründet; dass dieser Vers in der Morgenlitanei fortgelassen wird, erklärt sich daraus, dass er sich nicht ausschliesslich an Agni richtet.

der Lieder sehr unvollständig durchgeführt. Allerdings steht bei mehreren Serien je ein Jagatîlied an der Spitze vor einem oder mehreren Trishṭubhliedern: so bei den neunversigen, achtversigen, sechsversigen, fünfversigen Liedern. Aber bei den zwölfversigen und den zehnversigen steht das Jagatîlied mitten unter Trishṭubhliedern; bei den vierversigen geht eines vor zwei Trishṭubhliedern voran und eines folgt ihnen nach. Ebenso ist die Scheidung von Anushṭubh und Gâyatrî schwankend: die Gâyatrîlieder 153 und 175 stehen zwischen Anushṭubhliedern[1]). Dagegen ist die Scheidung der Trishṭubh-Jagatî-Gruppe und der Anushṭubh-Gâyatrî-Gruppe anscheinend etwas strenger durchgeführt. Wie weit aber im Einzelnen die Verstösse gegen die metrische Ordnung auf Zufügungen zur ursprünglichen Sammlung, wie weit auf einen gleichfalls denkbaren Platzwechsel der Lieder im Lauf der Ueberlieferung, wie weit sie auf Nachlässigkeiten der Ordner und andre Zufälle zurückzuführen sind, ist eine Frage, die meines Erachtens kaum Aussicht hat gelöst zu werden, und es will mir nicht ganz gelingen, zu der Zuversicht, mit welcher Bergaigne sie behandelt, auch mich zu überreden.

Auf wesentlich festerem Boden befinden wir uns, wie mir scheint, bei der Untersuchung der Fälle, in welchen die Ordnung nach der Verszahl in der langen Serie der Einzelhymnen (85 fgg.) verletzt ist. Hier wird mit Bestimmtheit auf Störungen des ursprünglichen Zustandes geschlossen werden können — Störungen, deren augenfällige Häufigkeit in diesem Abschnitt verglichen mit ihrer Seltenheit in den Büchern II—VII offenbar mit zu den Indicien dafür gehört, dass die Ueberlieferung dieser vielfach schon an die Sphären

[1]) 153 vielleicht weil es als dem Indra geltend durch das Indralied 152 attrahirt ist?

des Atharvaveda heranreichenden spätesten Elemente der Sammlung nicht vollkommen auf derselben Höhe steht, wie diejenige ihrer alten, fundamentalen Bestandtheile. Wenn, wie etwa bei der Anordnung der Triadengruppen der Fall ist, die beiden Lieder, deren Längenverhältniss über die Reihenfolge entscheiden müsste, um mehrere Stellen von einander entfernt stehen, können Nachlässigkeiten in der Befolgung des Ordnungsprincips nicht befremden; anders aber ist dies hier, wo jedes Lied einzeln für sich seinen Platz nach der Verszahl empfängt: hier kann nicht wohl etwas Andres als eben jene Regelmässigkeit erwartet werden, die sich in den Serien der Bücher II—VII und IX thatsächlich findet. Man betrachte nun Verszahlen, wie beispielsweise die der Lieder 138—176. Die Zahlenreihe ist hier die folgende: 6. 6. 6. 6. 8. 6. 6. 6. 6. 5. 5. 5. 5. 5. 5. 5. 5. 5. 5. 5. 5. 6. 5. 5. 6. 6. 5. 5. 5. 4. 4. 4. 4. 4. 4. 6. 5. 4. 4. Niemand, denke ich, wird bezweifeln, dass das achtversige Lied in der Mitte der sechsversigen, die sechsversigen zwischen den fünfversigen, das sechs- und das fünfversige zwischen den vierversigen entweder durch Streichungen auf die Länge ihrer Umgebung zurückgeführt oder für Interpolationen erklärt werden müssen. Im Ganzen wird, meine ich, dem ersten dieser Auskunftsmittel der Vorrang zukommen. Darauf weist der Umstand hin, dass kaum eines unter den die Reihenfolge verletzenden Liedern sich weit von der richtigen Verszahl entfernt: ein solches Lied von 13 Versen steht bei den zwölfversigen, eins von 9 Versen bei den achtversigen, solche von 5 Versen bei den vierversigen und dreiversigen, u. s. w. Diese Gleichmässigkeit erklärt sich natürlich leichter, wenn man Schwankungen in Bezug auf den Umfang der Lieder annimmt, so dass dieselben mit einem oder zwei Versen mehr oder weniger in Rechnung gestellt werden

konnten, als wenn man an Interpolationen ganzer Lieder denkt, bei welchen offenbar, sobald einmal auf das Anordnungsgesetz keine Rücksicht genommen wurde, auch nicht dieser annäherungsweise Anschluss an dasselbe zu erwarten wäre.

Die vedische Ueberlieferung bietet auch noch einen concreteren Anhaltspunct, um solche a priori vorauszusetzende Aenderungen der Verszahl bei einigen der hier in Betracht kommenden Lieder zu bestätigen: es ist Bergaigne, welchem der erste Hinweis auch auf diesen Punct verdankt wird. Mehrere nämlich unter den die Reihenfolge durchbrechenden Hymnen [1]) treten im Atharvaveda in der Art auf, dass sie dort entweder die richtige, der Ordnung des Ṛv. entsprechende Verszahl haben, oder durch eine falsche Verszahl die auch im Av. zu Grunde liegende, jedoch bekanntlich sehr oft verletzte Verszahlordnung stören: und zwar fügen sie sich dieser Ordnung, sobald man die durch die Liedfolge des Ṛigveda verlangte Verszahl hergestellt denkt. So häufig auch im Uebrigen der Atharvaveda Abweichungen von der Verszahl des Ṛigveda zeigt, denen an sich nicht das mindeste Gewicht für die Ṛig-Kritik beigemessen werden kann [2]), so liegt hier doch offenbar ein Zusammentreffen je zweier einander erklärender Alterationen in allzu constanter Weise vor, um einen blossen Zufall glaublich erscheinen zu lassen [3]).

---

[1]) 109. 163. 174. 187, 191. Vergl. Bergaigne I, 4.

[2]) Bald ändert der Av. die Verszahl des Ṛv. so, dass die Stellung des Liedes in der A. Saṃhitâ der veränderten Verszahl angepasst ist, bald auch so, dass die Stellung in der Saṃhitâ der im Ṛigv. vorliegenden Verszahl treu bleibt. Zuweilen stimmt die Verszahl des Av. zu der des Ṛv., während die Stellung des Liedes zeigt, dass der Av. ursprünglich eine andre, erst nachträglich dem Ṛv. angeglichene Verszahl hatte.

[3]) Den in Anm. 1 angeführten fünf Fällen stehen nur zwei gegenüber (128 und in gewisser Weise 173), in welchen die regelwidrige Verszahl des Ṛv. durch die Stellung des Liedes im Av. bestätigt wird.

Wir betrachten jetzt die einzelnen Fälle etwas genauer.

Lied 163 hat im Ṛv. sechs Verse; nach der Reihenfolge sind fünf zu erwarten. Im Atharvaveda (II, 33) erscheint das Lied unter den Pentaden, hat aber sieben Verse. Vers 5 des Ṛv. fehlt nämlich, und dafür sind zwei Verse hinzugekommen: aus Ṛv. 3 sind zwei Verse (Av. 3. 4) gemacht, und ein durch mangelhafte Beobachtung der Sylbenzahl [1]) auffallender neuer Vers (Av. 6) ist zugefügt. Beseitigen wir diese als solche leicht kenntlichen Erweiterungen, so behalten wir ein fünfversiges Lied übrig, das sich von der Ṛig-Recension durch das Fehlen von Ṛv. 5 unterscheidet, und in dem wir aller Wahrscheinlichkeit nach die durch das Anordnungsgesetz des Ṛv. geforderte Form des Sûkta werden sehen dürfen. Der Character dieses Beschwörungsliedes mit seiner keinen eigentlichen Gedankengang darbietenden Aufzählung der Glieder und Organe, aus welchen die Krankheit vertrieben werden soll, schliesst eine Bestätigung oder Widerlegung dieser Auffassung von Seiten des Sinnes an und für sich aus; immerhin mag beachtet werden, dass V. 5 nicht, wie die andern Verse, allein in den Worten yakshmam . . . vi vṛihâmi te mit den übrigen Versen stimmt, sondern in seinem ganzen zweiten Hemistich mit V. 6 identisch ist. Vermuthlich vermisste ein Interpolator — ähnlich wie auch offenbar der Interpolator der Atharvan-Recension — die Nennung einiger Körpertheile, die er im ersten Halbvers von V. 5 nachholte, worauf er die zugehörige zweite Vershälfte aus V. 6 entnahm.

Aehnlich wie in Lied 163 liegen die Verhältnisse in 174 (= Av. I, 29): auch hier erhalten wir, indem wir aus Ṛv.

---

[1]) Dieselbe ist auch in Vers 5 des Av. zu constatiren: hier zeigt die Vergleichung des Ṛv. die spätere Entstehung des Fehlers.

und Av. fortlassen, was nicht durch die Uebereinstimmung dieser Veden gesichert ist, beiderseits die richtige Verszahl. So verliert der Av. seinen vierten und fünften Vers — der letztere ist evidentermaassen z. Th. nach Ṛv. X, 159, 1, z. Th. nach 174, 5 interpolirt —; dem Ṛv. aber wird sein vierter Vers genommen[1]. Man beachte, dass dieser Vers mit X, 159, 4 identisch ist: da nun auch 159 einen Vers zu viel hat, drängt sich die Annahme einer und derselben Interpolation in diesen beiden einander ganz ähnlichen Fällen von selbst auf.

Auch bei Lied 191 führt der Av. offenbar auf den richtigen Weg. Er weist dies Lied, das der Ordnung des Ṛv. entsprechend drei Verse haben müsste, in der That mit drei Versen (statt vier im Ṛv.) und in dem Buch der dreiversigen Lieder auf (VI, 64). Der erste Vers des Ṛv. fehlt[2]: man bemerke, dass ebenso das Taittirîya Brâhmaṇa (II, 4, 4, 4) und die Maitrâyaṇî Saṃhitâ (II, 2, 6) die Verse 2—4 ohne Vers 1 geben, welcher letztere auch in seinem Inhalt einen unverkennbaren Abstand von den übrigen zeigt[3].

In Lied 109, wo der Text des Ṛv. an dem Anordnungsgesetz bemessen nicht zu viel sondern zu wenig Verse zeigt (7 statt 11), haben sich vermuthlich die vermissten Verse im Av. noch richtig erhalten. Dort (V, 17), an einer Stelle der Sammlung, welche auf elfversigen Umfang hinzuweisen scheint, liegen 18 Verse vor: von diesen gehören die sieben letzten eng zusammen[4]; im Ṛv. findet sich keine Spur von ihnen,

---

[1]) Es sei bemerkt, dass das in den übrigen Versen fortwährend wiederholte Schlagwort abhi dem vierten Vers fehlt.

[2]) Aber er ist nachträglich in sehr sonderbarer Weise interpolirt, s. Bergaigne I, 4 A. 2.

[3]) Der Anfang von V. 1, saṃ-sam, hat offenbar den Anlass gegeben, ihn mit dem saṃjñâna-Liede zu verbinden.

[4]) Gleicher Anfang jedes Verses; das zweite Hemistich ist ausser im letzten Verse durchgehend identisch.

und evidente Gründe weisen ihnen eine ganz junge Entstehungszeit zu. Lassen wir diese Verse fort, so haben wir ein elfversiges Lied, das ausser den sieben Versen des Ṛv. vier hinzukommende enthält: Av. 4. 7—9. Nach der Analogie der vorher besprochenen Fälle muss es für wahrscheinlich gelten, dass wir damit das elfversige Lied, welches im Ṛv. auf Grund des Anordnungsgesetzes zu erwarten ist, ermittelt haben. Schwerlich wird es ein blosser trügerischer Zufall sein, wenn im Ṛigveda das Lied vier Verse eingebüsst hat, oder durch Interpolation an eine Stelle gerathen ist, die auf vier Verse mehr hinweist, und dann im Atharvaveda eben vier Verse sich dazufinden: dass diese mit den gesuchten vier Versen nichts zu thun haben sollten, ist nicht ganz leicht zu glauben. Aber doch auf der andern Seite: prüft man die in Rede stehenden Verse, so wird man sie kaum auf derselben Höhe vedischer Dignität finden, wie die sieben andern. Die pañca mânavâḥ (V. 9), der râjanya und vaiṣya (ebendas.; vergl. allerdings Ṛv. X, 90, 12), die Formen hinasti (7) und vi dunoti (4) entscheiden vielleicht nicht absolut, aber hart an der Grenze des im Ṛv. Möglichen bewegen sie sich jedenfalls. So wird man die Frage aufwerfen müssen, ob nicht, selbst wenn die Stellung des Liedes in der Saṃhitâ auf seiner elfsylbigen Gestalt beruht, doch die siebensylbige Gestalt die ältere sein kann. Beide Gestalten mögen, als die Sammlung des Ṛv. geordnet wurde, neben einander gelegen haben, und während das Lied vermöge der einen, im Av. noch jetzt erhaltenen seinen traditionellen Platz bekam, gewann in der auf uns gelangten Ueberlieferung des Ṛiktextes die andre Gestalt die Oberhand.

An das Lied 187 endlich sind keine speciellen Bemerkungen zu knüpfen. Im Ṛv. hat es fünf Verse anstatt der zu erwartenden drei; im Av. (VI, 34) erscheint es mit

denselben fünf Versen im Abschnitt der Triaden. Zur Tilgung irgend welcher bestimmter zwei Verse findet sich kein Anhalt [1]), wie nach dem ganzen Character des kleinen Stückes auch nicht anders erwartet werden kann.

Liefern nun die Av.-Parallelen so zahlreiche und überdies mehrfach noch anderweitig sich bestätigende Indiciën für Verszahlen der betreffenden Ṛiglieder, die dem Anordnungsgesetz entsprechen, so werden wir mit um so grösserer Zuversicht auch in vielen Fällen, in welchen jene Parallelen versagen, uns für denselben Ausweg entscheiden. Wir bemerkten schon, dass die durch den Av. indicirte Behandlung von 174 zugleich auch für 159 Hülfe giebt: ein ähnliches Licht wirft 163 (oben S. 243) auf 162. Beide neben einander stehenden sechsversigen Anushṭubhlieder durchbrechen die Serie der fünfversigen Hymnen. Nun zeigten wir, dass der Av. für 163 auf die Tilgung von V. 5 hinführt, und bemerkten, dass zugleich die Identität des zweiten Hemistichs von V. 5 mit demjenigen von V. 6 den Verdacht erweckt, dass der eine Vers eine aus dem andern herausgesponnene Erweiterung ist. Genau in dem gleichen Verhältniss nun stehen die Verse 5 und 6 des Liedes 162 [2]): so liegt auch hier die erforderte Verkürzung auf der Hand, die mit der gleichartigen von 163 sich gegenseitig bestätigt [3]).

Auch in den folgenden Fällen bieten sich leicht Verkürzungen dar. Lied 87 erhält seine richtige Länge, wenn man entweder die vier letzten, durch das Metrum sich ab-

---

[1]) Vers 4 könnte nach III, 62, 9 zugefügt sein, aber das ist erst ein Vers, während es sich um zwei handelt.

[2]) Auch das nipadyate scheint ein Vers von dem andern übernommen zu haben.

[3]) Man beachte, dass in 162, 5 zweimal die später so überaus häufige Form bhûtvâ vorkommt, die dem Ṛv. sonst fremd ist.

sondernden Verse beseitigt[1]), oder wenigstens die beiden letzten, die auch Av. VIII, 3 fehlen. — Bei Lied 103 ist gleichfalls die Reihenfolge offenbar durch eine Verkürzung am Schluss in Ordnung zu bringen. Die kriegerischen Anrufungen an Indra und neben ihm hauptsächlich an Bṛihaspati finden mit Vers 11 ihren Abschluss; wie so oft am Ende der Lieder dehnen die Schlussworte asmâñ u devâ' avatâ haveshu das Gebet auf den weiteren Götterkreis aus. Auch im Atharvaveda (XIX, 13) und den schwarzen Yajurveden[2]) bildet V. 11 den Schluss. Vers 12 und 13 sind entschieden verdächtig. In 12 liegt zwar noch dasselbe Metrum vor, wie im Hauptlied, aber statt der Götter wird der im Ṛv. sonst nicht vorkommende Krankheitsdämon Apuà angerufen; von der dem Ṛv. fehlenden Wurzel lubh liegt pratilobhayantî vor; der letzte Pâda scheint aus X, 89, 15 entlehnt. So ist es leicht möglich, dass dieser Vers eine Hinzufügung ist, wie das Ṛigv. Khila, der Sàmaveda, die Taitt. Saṃh. und Vàj. Saṃh. bei eben diesem Liede noch mehr derartige Zufügungen, theils aus Ṛv. VI, 75 entnommene, theils selbständige aufweisen. Ob ferner der in anderm Metrum verfasste Schlussvers 13 zu streichen[3]) oder als ein berechtigter, wenn auch in loserer Verbindung an den eigentlichen Körper des Liedes herantretender Anhang aufzufassen ist, muss dahin gestellt bleiben; dem Gesetz der Verszahlen geschieht

---

[1]) Vers 21 eignet sich seinem Ton und Inhalt nach durchaus für die Schlussstellung.

[2]) In Maitr. Saṃh. II, 10, 4 und Kâṭhaka XVIII, 5 (Ind. Stud. XIII, 279) fehlt Ṛv. 10. 12. 13; 11 bildet den Schluss. Wenn Taitt. Saṃh. IV, 6, 4 eine andre Gestalt vorliegt, so scheint jene doch auch bei den Taittiriyâs als die zu Grunde liegende durch, vergl. Ind. Stud. XIII a. a. O. und das Ind. Stud. XII, 62 mitgetheilte Scholion.

[3]) Dass dieser und nicht V. 12 der Vers ist, der bei den Vâjasaneyinas fortbleibt (so dass bei ihnen das Lied 12 und nicht 13 Verse hat), scheint mir nicht so sicher, wie Ind. Stud. XIII a. a. O. angenommen ist.

durch die Tilgung von einem wie von zwei Versen gleichermaassen Genüge[1]. — Lied 121 erhält die richtige Verszahl (9 Verse statt 10), wenn man den, wie bekannt, im Padapâṭha nicht zerlegten und auch von religionsgeschichtlicher Seite der modernen Herkunft dringend verdächtigen Schlussvers Prajâpate na tvad etâni anyaḥ etc. tilgt. — In Lied 142 sondern sich die beiden letzten Verse (Anushṭubh) von den übrigen (Trishṭubh, Jagatî) leicht ab; beseitigt man sie, ist die Verszahl die richtige, wenn auch die Stellung des Trishṭubhliedes zwischen Anushṭubhliedern befremdlich bleibt. — Ungern entschliesst man sich dazu, Lied 95 anzutasten, die zu der Erzählung von Purûravas und Urvaṣî gehörigen Verse. Bei aller Dunkelheit im Einzelnen wird man doch Vers für Vers den Stempel derselben einheitlichen Diction wiederfinden und nicht leicht von Verdachtgründen, die sich gegen einzelne Verse kehren, Spuren entdecken. Doch besitzen wir gerade bei diesem Liede das bekannte positive Zeugniss des Ṣatapatha Brâhmaṇa (XI, 5, 1, 10), welches seinen Umfang auf 15 Verse angiebt. So wird auch die Existenz einer Fassung, die dem Verszahlgesetz entsprechend 14 oder 13 Verse haben müsste, wohl annehmbar erscheinen, womit, wie oben in Bezug auf Lied 109 bemerkt wurde, keineswegs die jüngere Herkunft der in der überlieferten Redaction hinzukommenden Verse ausgesprochen zu sein braucht.

Es bleiben noch fünf Lieder übrig, welche die Reihenfolge verletzen, und zwar alle durch zu grosse Verszahl: 97. 119. 124. 128. 173. Die bisherigen Erörterungen begründen auch für diese Lieder die Wahrscheinlichkeit, dass

[1]) Die Stellung des Indraliedes 103 neben den Indraliedern 104. 105, mit denen es eine Gruppe zu bilden scheint, spricht vielleicht mehr für den elfsylbigen Umfang (ob 102 als Indralied anzusehen ist, erscheint als fraglich).

eher die Verszahl zu ändern, als eine dieselbe unberücksichtigt lassende Interpolation der ganzen Lieder anzunehmen sein dürfte. Im Einzelnen fehlt es allerdings, so viel ich sehe, an Anhaltspuncten für die erforderlichen Streichungen, und auch wo Parallelen andrer Veden eingreifen, helfen sie — abgesehen etwa von Lied 173 — in dieser Richtung nicht weiter[1]).

V.

Die zehn Maṇḍalas und die Saṃhitâ.

Indem wir bisher die Anordnung der in jedem einzelnen Maṇḍala enthaltenen Materialien erörterten, liessen wir vorläufig die Frage aus dem Spiel, nach welchen Principien diese Materialien eben in der vorliegenden Weise in jenen zehn Abtheilungen untergebracht worden sind.

Hier ist es ebenso klar wie allbekannt, dass in jedem unter den Büchern II—VII die Liedersammlung einer Sängerfamilie, in IX dagegen die Sammlung aller an den Gott Soma pavamâna[2]) gerichteten Hymnen vorliegt. Weniger leicht ist die Beantwortung der Frage, wie es kommt, dass

---

[1]) Zu 97 vergl. Maitr. S. II, 7, 13; Taitt. S. IV, 2, 6; Vâj. S. XII, 75 fgg. — Zu 128: Av. V, 3; Taitt. S. IV, 7, 14. — Zu 173: Av. VI, 87 fg.; Taitt. Brâhm. II, 4, 2, 8 fg.: von den sechs Versen dieses Liedes, statt deren vier zu erwarten sind, lässt Av. den letzten fort, hat ihn aber an andrer Stelle (VII, 94) für sich allein in einer Fassung, die dem allgemeinen Inhalt von Ṛv. X, 173 wesentlich weniger nahe steht, als die Ṛv.-Gestalt des Verses. Zu der Av.-Form stellen sich auch die Yajurveden (MS. I, 3, 15: TS. III, 2, 8, 6; Vâj. S. VII, 25). Im Taitt. Br. fehlen Vers 5 und 6 des Liedes; sowohl Av. wie TB. fügen dann fremdartige Zuthaten hinzu. Für besonders stark bezeugt kann man danach eine nur die vier ersten Verse umfassende Form des Liedes kaum halten.

[2]) Der Unterschied von Liedern an Soma pavamâna und an Soma schlechthin darf nicht übersehen werden: jene finden sich nur im neunten, diese nur in andern Büchern.

eben nur jene Somalieder, nicht aber in derselben Weise auch die Agnilieder, die Indralieder u. s. w. je nach den Gottheiten zu eignen Sammlungen vereinigt wurden, sondern dass aus diesen nach den Familien, denen sie zugehören, Sammlungen völlig andrer Art, in deren jeder sich mehr oder minder alle Götter vertreten finden, gebildet worden sind. Eine erschöpfende Antwort auf diese Frage wird man natürlich nicht in dem Sinne erwarten, dass der von den Anordnern der Saṃhitâ thatsächlich eingeschlagene Weg als der einzig denkbare, jeder andre als ausgeschlossen zu erweisen wäre. Aber einigermaassen verständlich wird der betreffende Hergang doch, wenn man sich die eigenthümliche rituelle Natur der Pavamânalieder vor Augen stellt. Es wäre nicht möglich, aus dem Hymnenschatz des Ṛigveda eine zweite ähnlich compacte Masse von inhaltlich und formell so durchaus gleichartigen Liedern auszuziehen. Dächte man sich etwa die Agnihymnen zu einer Sammlung vereinigt, so würden sie eine geradezu unübersehbare Varietät ritueller Situationen darbieten verglichen mit der Eintönigkeit dieser Lieder an den Pavamâna. Er fliesst durch das Sieb von Schafhaar — er strahlt zum Himmel — die Lieder tönen über ihn, der des Indra Heldenkraft mehrt: mit diesen wenigen Wendungen ist in der That der Inhalt des neunten Maṇḍala ziemlich erschöpfend wiedergegeben. Diese Lobpreisungen aber wurden nicht, wie die Mehrzahl der Opferhymnen, von den Hotâras, sondern von den Sâmansängern vorgetragen; unter allen nach den Gottheiten abzugrenzenden Liedergruppen war dies die einzige, die, wie es scheint, wenigstens ursprünglich jenen Sängern ausschliesslich zugehörte und deren Kenntniss für Hotarpriester ein überflüssiger Ballast gewesen wäre. Ist nun auch im Allgemeinen eine principielle Scheidung von Hotar- und Udgâtartexten bei der Anlage der Ṛik-Saṃhitâ

nicht versucht worden, so lässt sich doch begreifen, dass sie eben an diesem Puncte sich als besonders leicht durchzuführen und besonders zweckmässig, weil die Belastung der Hotâras mit entbehrlichem Lernstoff vermeidend [1]), aufdrängte.

Uebrigens ist ohne Weiteres klar, dass Buch IX nicht, wie die Bücher II—VII, vor der Vereinigung dieser Bücher eine Sonderexistenz geführt haben kann, sondern dass es selbst erst ein Product jener Vereinigung ist. Denn die Entstehung der Pavamânahymnen vertheilt sich natürlich auf eben jene Familien der Gṛitsamadas, der Vasishṭhas u. s. w., welche auch die andern Bücher verfasst haben: das versteht sich von selbst und wird zum Ueberfluss durch Erscheinungen wie das Auftreten der für jene Familien characteristischen Refrains ausdrücklich bewiesen [2]). Offenbar befand sich also ursprünglich ein Theil des jetzigen neunten Buches im Sonderbesitz einer jeden Familie, und eine grössere Sammlung der Pavamânahymnen, des »ṛishibhiḥ sambhṛito rasaḥ«, kann erst in der Zeit gebildet worden sein, als überhaupt jene aus getrennten Dichterkreisen hervorgegangenen Liedermassen zu einem Ganzen vereinigt wurden. Hier ist es nun wichtig zu bemerken, dass keineswegs allein mit den Büchern II—VII correspondirende Pavamâna-Materialien im neunten Buch auftreten, sondern ganz ebenso solche, die sich zu dem ersten, achten, ja sogar zu dem zehnten Maṇḍala stellen. Neben den Refrainzeilen von II und VII finden wir in den

[1]) Dass die Kenntniss der Somalieder ursprünglich ein keineswegs Allen gemeinsamer Besitz war, blickt in der Ausdrucksweise von Ṛv. IX, 67, 31 fg. durch: yaḥ pâvamânîr adhyeti ṛishibhiḥ sambhṛitaṃ rasam etc.

[2]) Bemerkenswerth ist übrigens das im neunten Buch zu beobachtende Hervortreten der sonst nur selten erscheinenden Jamadagnis (62, 24; 65, 25 [vergl. III, 62, 18]; 97, 51) und die Nennung des im Ṛv. nur hier vorkommenden Kaṣyapa (114, 2): allerdings in einem Anhangsliede; aber dem Kaṣyapageschlecht gehören auch die 97, 8 auftretenden Vṛishagaṇas an.

Pavamânatexten, in die Sphäre des ersten Buches weisend, die Nennung des Kakshîvant (74, 8), die Schlusszeile der Nodhashymnen (93, 5) und diejenige der auf Kutsa zurückgeführten Sammlung (97, 58), ferner das characteristische Metrum der Parucchepalieder (111). Zum achten Buch stellt sich die Nennung des Medhyâtithi 43, 3 und des Vyaṣva 65, 7. Aber auch das zehnte Buch hat, wie kaum bezweifelt werden kann, seine Ableger zum neunten beigesteuert. Allerdings schwerlich in besondrer Reichlichkeit: sonst würden sich die für das zehnte Buch characteristischen moderneren Eigenthümlichkeiten von Sprache und Metrum im neunten häufiger wiederfinden[1]), und auch überhaupt haben wir Grund für die Annahme, dass die uralte, mit dem Avesta sich berührende Poesie der Somahymnen frühzeitig unter den vedischen Dichtern zum Abschluss gelangt, also in der Zeit des zehnten Maṇḍala schwerlich mehr besonders lebhaft gepflegt worden ist: — es ist bezeichnend, dass die beiden Ârcika des Sâmaveda, in welchen bekanntlich eine nicht unerhebliche Zahl von Versen zu dem aus dem Ṛv. entnommenen Bestande hinzukommt, doch keinen einzigen[2]) Pavamânavers enthalten, der sich nicht schon im Ṛigveda fände[3]). Dass dieser Typus

---

[1]) Bezeichnend ist es beispielsweise, dass sarva (das einfache Wort; bei Ableitungen und Compositis liegt die Sache nicht genau ebenso) nur einmal im neunten Buch sich findet, und zwar an der ohnedies als Anhang zu erweisenden Stelle 67, 31. Das Wort loka (unterschieden von uloka) erscheint nirgends; das in alten Liedern seltene tatra (es findet sich z. B. im achten Buch nur in zwei Vâlakhilyaliedern 56, 4 und 58, 1, im sechsten überwiegend in dem Anhangshymnus 75) tritt im neunten Buch nur in dem späten Anhang 113, 8–11 auf. Aehnliche Erscheinungen sind zahlreich zu beobachten.

[2]) Nach Whitney's Tabelle (Ind. Stud. II) würde Sv. II, 109 eine Ausnahme bilden: dies ist aber in der That Ṛv. IX, 42, 2 mit einer kleinen, auf dem Einfluss von VIII, 44, 12 beruhenden Umgestaltung.

[3]) Die Spärlichkeit der Nachtragslieder im neunten Buch gehört wohl in denselben Zusammenhang.

der Pavamânalieder, als das *zehnte Maṇḍala entstand*, schon ganz ausgestorben gewesen sei, wird man doch kaum wahrscheinlich finden: dann aber können, da es im zehnten Buch selbst keine solchen Hymnen giebt, dieselben eben nur im neunten ihre Stelle gefunden haben. Ein derartig seiner Entstehung nach mit dem zehnten Buche zusammenhängendes Gedicht an den Pavamâna scheint mir IX, 68 zu sein, von der Anukramaṇî dem Vatsaprî zugeschrieben; in der That weist die Uebereinstimmung des Schlusses adveshe dyâvâprithivî huvema etc. auf Zusammengehörigkeit mit X, 45 (Vatsaprî) hin.

Für die Beurtheilung der Vorgänge, in welchen sich die Zusammenordnung der verschiedenen Bestandtheile des Ṛigveda vollzogen hat, wäre es von grösster Bedeutung, wenn sich an dieser Stelle, an welcher abgesonderte Theile von ihnen allen zu einer Specialsammlung vereinigt worden sind, die Spuren successiver Schichtungen dieser Elemente erhalten hätten. Aber mag nun der Erfolg künftiger auf die Provenienz der Pavamânatexte und ihre Zusammenhänge mit den einzelnen übrigen Sammlungen gerichteter Forschungen gross oder — was ich eher glaube — gering sein: Spuren der bezeichneten Art werden sich aller Wahrscheinlichkeit nach nicht finden. An vielen Stellen schliesst die Ordnung des neunten Buches nach Versmaassen und Verszahlen von vorn herein solche auf der Provenienz der Hymnen beruhende Schichtungen aus, und wo dieselben doch denkbar wären, scheinen schon die gegenwärtig erkennbaren Momente zu zeigen, dass sie in der That nicht vorhanden sind, dass die Reihenfolge der Vorgänge, in welchen zu verschiedenen Zeiten die Pavamânatexte verschiedener Liedersammlungen hier vereinigt worden sind, sich verwischt hat. —

Bergaigne hat gezeigt, dass die Ordnung der Bücher

II—VII sich nach der zunehmenden Zahl der Lieder richtet; wenn die oben von uns vorgeschlagenen Zerlegungen und Ausstossungen einzelner Lieder auch etwas andre Zahlen ergeben, als er sie angenommen hat, so steht doch das erwähnte Ordnungsgesetz mit unsern Zahlen gleichfalls im Einklang. Dass das achte Buch seiner Liederzahl nach die Reihe von II—VII nicht fortführt, dass es weniger Lieder hat als VII, scheint unzweifelhaft. Die im achten Buch herrschende Ordnung der Hymnen in ihren principiellen Abweichungen von derjenigen, welche in den vorangehenden Büchern übereinstimmend beobachtet ist, möchte an sich vielleicht, als durch die speciellen Verfasserverhältnisse dieses Buches motivirbar, nicht hinreichend scheinen, um auf eine ursprüngliche Sonderstellung von VIII neben der Sammlung II—VII schliessen zu lassen. Indessen das Zusammentreffen jener Abweichungen mit dem Abbrechen der ansteigenden Reihenfolge der Maṇḍalas genügt doch wohl, um jenem Schluss eine ausreichende Wahrscheinlichkeit zu verleihen. Was ist nun aber die Einheit, welche diese von II—VII sich absondernden Hymnenmassen des achten Buches unter sich verbindet? Dass das achte »Buch der Pragâthas« zum grossen, wohl gar zum grössten Theil aus Liedern in andern Versmaassen als eben Pragâthas besteht, und dass umgekehrt zahlreiche Pragâthas ausserhalb dieses Buches[1]) erscheinen, sieht Jeder. Ebenso wenig scheint in der Autorschaft der Kaṇvas das Band für die im achten Buch vereinigten Materialien liegen zu können. In grossen Gebieten dieses Maṇḍala werden die Kaṇvas nicht erwähnt; an einigen Stellen werden deutlich Sänger aus andern Familien genannt: ganz abzusehen von der Rolle, welche die Kaṇvas auch ausserhalb

[1]) In bemerkenswerther Seltenheit im zehnten Buch.

des achten, in umfänglichen Partien des ersten Buches spielen. Vielleicht führen uns aber eben die Stellen von VIII, an welchen Dichter aus den sonst in andern Maṇḍalas heimischen Geschlechtern auftreten, auf die richtige Spur. Verfasser von VIII, 35—38 ist ein Ṣyâvâṣva, aus dem Hause der Atris. Könnten jene Lieder, ohne sich von ihrer Umgebung abzuheben, in dem Buche der Atris (V) stehen, in dem ja auch Ṣyâvâṣva als Dichtername mehrfach auftritt? Schwerlich: der Tṛicabau von VIII, 35. 38, ausgeprägt in den theilweise durch die Lieder hindurchgehenden, theilweise nach den Tṛicas wechselnden Refrains würde diese Texte im fünften Maṇḍala als Singularitäten erscheinen lassen; im achten sind sie inmitten ähnlich gearteter Umgebungen durchaus an ihrem Platz. Was den Ṣyâvâṣva dieses Buches von dem des fünften unterscheidet, ist also der Gebrauch einer Dichtform, welche auch die Kaṇvas und die meisten übrigen Dichter des achten Buches anzuwenden pflegen: des Strophenliedes, gleichviel ob dasselbe aus Pragâthastrophen oder aus Tṛicas besteht. Die beiden dem Atrigeschlecht gehörigen Hymnen VIII, 73. 74 sind gleichfalls unverkennbare Tṛicalieder. Also schon diese wenigen Hymnen der Atris in Buch VIII genügen, um eine Reihe sicherer Beispiele der Strophentheilung zu liefern, während die Atris von Buch V nicht oder doch nur in sporadischen Ausnahmefällen sich des strophischen Baus zu bedienen pflegen. Ebenso ist das einzige sicher characterisirte Gotamalied im achten Maṇḍala, 88, ein Pragâthalied, während sich in dem ganzen Gotamabuch IV kein einziger, in den Gotamapartien von I nur ein einziger Pragâtha findet. Das kann kein Zufall sein. Gewiss wird Niemand daran denken, im achten Buch eine Auslese der Strophenlieder aus der ganzen Saṃhitâ in ähnlicher Art erblicken zu wollen, wie Buch IX eine Auslese der Pavamânalieder ist: einer solchen

Auffassung stände eine hinreichende Menge von Ausnahmen jener Art entgegen, welche die Regel keineswegs bestätigen. Aber eine ausgeprägte Vorliebe der Dichter für die Strophenform muss doch mit jenen Momenten, welche die Abgrenzung des achten Maṇḍala beherrscht haben, in irgend welchem Zusammenhang stehen. Kommen die Atris und Gotamas des achten Buches in dieser Hinsicht nicht mit den übrigen Atris und Gotamas, wohl aber mit den im achten Buch sonst hervortretenden Kaṇvas, mit den Vyaṣvas u. s. w. überein, so werden sie allem Anschein nach nicht zu jenen ihren Geschlechtsgenossen, sondern zu diesen dem Stamm nach ihnen fremden Sängern in Beziehungen gestanden haben, welche die gleichartige Handhabung der priesterlichen Poesie erklären. Also nicht direct das Geschlecht der Sänger, auch nicht direct die Liedform war das Entscheidende bei der Formirung des achten Maṇḍala, vielmehr die von den übrigen Dichterkreisen gesonderte Stellung einer gewissen Gruppe, oder richtiger mehrerer zusammenhängender Gruppen von Ṛishis, deren Liedern zwar nicht als ausschliessliches aber als vorherrschendes Merkmal die Form der strophischen Composition eigen war. In erster Linie gehörten Kaṇvas diesem Kreise zu und bildeten wohl dessen Mittelpunct. Aber auch einzelne Atris, Gotamas [1]) und Sänger verschiedener kleinerer Familien nahmen an der hier gepflegten eigenthümlichen Dichtweise theil. Und zwischen ihnen allen bestand offenbar eine Gemeinschaft, deren Festigkeit hinter der innerhalb jeder Sängerfamilie der Bücher II—VII herrschenden nicht weit zurückblieb: davon zeugen die zahlreichen durch das ganze Maṇḍala durchgehenden Wiederholungen ähnlicher

---

[1]) Auch anderweitig lassen sich engere Beziehungen eben dieser Familien zu den Kaṇvas beobachten.

Wendungen und Verstheile, welche hier genau so wie in den vorangehenden Büchern auftreten. Das Verhältniss jener weiteren, über den Gotrarahmen hinausgehenden Einheit dieses Kreises und der innerhalb desselben stehenden, von einander unterschiedenen, gentilicisch begrenzten Gruppen spiegelt sich dann durchaus adäquat in der eigenthümlichen Anordnung des achten Maṇḍala wieder: jenen Gruppen entsprechen die Hymnengruppen, die hier unter Verzichtleistung auf eine durch das ganze Buch hindurchgehende Ordnung in ihrer Besonderheit stehen geblieben sind. Und es scheint, dass indirect mit diesen Verhältnissen auch die Abweichung des achten Buches von den übrigen in Bezug auf die Ordnung der Götterreihen innerhalb jeder Gruppe zusammenhängt: wo die einzelnen Götterreihen in ihrer Länge so wenig unterschieden waren, so oft nur aus einem einzigen Hymnus bestanden, wie dies innerhalb dieser vielen und kurzen Liedergruppen der Fall war, lag es nahe, nicht von der Liedzahl jeder Götterreihe ihre Ordnung abhängig zu machen, sondern die Verszahl, welche ohnehin für die zahlreichen Einzelhymnen allein in Betracht kommen konnte, auch für die mehrere Lieder enthaltenden Reihen in der Weise, wie es eben im achten Buch geschehen ist (oben S. 213), als maassgebend anzunehmen. —

Wir wenden uns zu den Fragen, welche sich an das erste Maṇḍala knüpfen. Dass der erste Theil desselben eine gewisse Gemeinsamkeit mit dem achten Buch verräth, ist bereits bemerkt worden: wie kommt es aber, dass diese Strophenlieder, diese Kaṇvalieder von denen des achten getrennt stehen? Der zweite Theil des Maṇḍala stellt sich mehr auf die Seite der Bücher II—VII: ist er ganz oder zum Theil als ein Beginn derselben Serie aufzufassen, welche in diesen Büchern vorliegt?

Wir beginnen mit der zweiten Frage. Die Sammlungen von I, 51 an haben nach den oben vorgeschlagenen Zerlegungen und Beseitigungen interpolirter Hymnen folgende Liedzahlen: Savya 7. — Nodhas 7. — Parâṣara 9. — Gotama 30 oder 41 (je nachdem man die Lieder 91-93 zerlegt oder nicht zerlegt). — Kutsa 21. — Kakshîvant 12. — Parucchepa 16? — Dîrghatamas 22—25. — Agastya 26.

Man sieht, dass diese neun Sammlungen bis auf zwei Ausnahmen (Gotama, Kutsa) in der That nach aufsteigender Länge geordnet sind: ein Verhältniss, das schon an sich, auch wenn man nicht an die folgenden Maṇḍalas denkt, der rein zahlenmässigen Wahrscheinlichkeit nach nicht den Eindruck des Zufalls macht. Von jenen Ausnahmen betrifft die eine die Kutsasammlung. Eben diese aber nimmt, wie bekannt, bei den Vâshkalas vermöge des in dieser Schule den Ṣâkalas gegenüber obwaltenden anukramaviparyâsa eine andre Stelle ein: sie steht dort hinter den Parucchepaliedern, also genau an der durch ihre Liedzahl geforderten Stelle. Die zweite jener Ausnahmen (Gotama) wird allerdings durch kein ähnliches Zeugniss beseitigt, aber sie bleibt allein übrig, und es ist wohl nicht zu kühn, wenn wir hier ähnliche Verschiebungen für denkbar halten, wie sie bei der Kutsasammlung zufälligerweise noch ihre Spuren zurückgelassen haben. Somit fänden wir der Wahrscheinlichkeit nach eine Sammlung von neun kleinen, aufsteigend geordneten Hymnencomplexen, die der Zahl nach an die Reihe der Bücher II—VII heranpassen und auch in ihrer inneren Anordnung, wie oben gezeigt wurde, mit den Anordnungsprincipien jener Bücher — bis auf solche Unterschiede, welche der geringe Umfang dieser Sammlungen leicht erklärt — hinreichende Uebereinstimmung

bekunden [1]). Halten wir es danach für möglich, dass von I, 51 bis VII eine grosse Reihe von Liedsammlungen anzunehmen ist, so scheint mir mit einer derartigen Auffassung das Zugeständniss durchaus nicht unvereinbar, dass einige Sammlungen des ersten Maṇḍala allem Anschein nach etwas jünger sind, als die Hauptmasse der Bücher II—VII: nichts zwingt uns, die Vereinigung der Bücher zu einem Liedercorpus so nah an die Entstehung der älteren Bücher heranzurücken, dass nicht auch für das Zustandekommen merklich jüngerer Liedermassen dazwischen Zeit bliebe. Ebenso wenig schliesst der Umstand, dass an drei verschiedenen Stellen der grossen Sammlungsreihe Gotamidenserien erscheinen würden (I, 58-64. 74-93. IV), die Annahme einer solchen umfassenden Einheit aus. Die Gruppe von I, 58-64 wird durch die Nennungen des Nodhas und den Refrain prâtar makshû dhiyâvasur jagamyât so zu sagen localisirt; sie muss von einem bestimmten Sänger unter den Gotamas oder von dem um eine bestimmte Persönlichkeit versammelten Kreise herrühren. Auf Trennungen ähnlicher Art muss es auch beruhen, dass die Lieder I, 74-93 vom vierten Buche abgesondert stehen. In der That zeigen beide Sammlungen wesentlich verschiedene Characteristica: man beachte die Häufigkeit von Ushṇih und Paṅkti sowie von Refrainliedern in I, 74 fgg., und dagegen die dort wahrzunehmende Seltenheit der in IV vorherrschenden Trishṭubh. Chronologische Differenzen mögen gleichfalls eingreifen — in jedem Fall wäre es voreilig zu behaupten, dass ein solches Nebeneinanderstehen getrennter, irgendwie nach den näheren Um-

---

[1]) Dass die kleineren Sammlungen in der Tradition an einander geschoben, die grösseren selbständig geblieben sind, wäre genau dieselbe Erscheinung wie das Zusammenwachsen der dreiversigen Hymnen hinter getrennt erhaltenen längeren.

ständen ihrer Entstehung unterschiedener Gotamasammlungen mit der Annahme einer von I, 51 bis VII reichenden Saṃhitâ unvereinbar wäre.

Der Liedzahl und allenfalls auch der Liedordnung nach könnte an sich ferner noch die Praskaṇvagruppe I, 44-50 dieser Saṃhitâ zugehört haben, aber da bei den weiterhin vorangehenden Sammlungen diese Denkbarkeit aufhört und durch die Verfassernamen die Gruppe sich deutlich auf die Seite der vorangehenden stellt, so verliert jene Eventualität alle Wahrscheinlichkeit. Die Frage nun, welche in Bezug auf diesen ersten Theil des Maṇḍala aufgeworfen werden muss, ist offenbar nicht: wie verhalten sich diese Sammlungen zu denen, welche auf sie zunächst folgen? — sondern: wie verhalten sie sich zu Buch VIII, mit dem sie zum grössten Theil durch das Hervortreten der Kaṇvas und durch die metrische Gestalt der Lieder auf eine Linie gestellt werden? Auch hier wie im achten Buch haben wir eine Reihe kleinerer Sammlungen, jede offenbar einem eignen Verfasser oder einem engeren Verfasserkreise zugehörig. Wenn nun im ersten wie im achten Maṇḍala in gleicher Weise Kaṇviden als Dichter im Vordergrund stehen, so liegt die Vermuthung nahe, dass es eben besondre Verfassergruppen sein werden, die in jenem, andre, die in diesem Maṇḍala erscheinen[1]). Wie das erste Buch beispielsweise von Vatsa, von Sobharî resp. den Sobharis und von andern Dichtern des achten M. nichts weiss, so hat umgekehrt die Sammlung I, 44-50 vor dem achten Buch den Namen des Praskaṇva voraus[2]), während

[1]) Aehnlich nimmt Ludwig (III, 105) an, »dass es zur Zeit der Sammlung des Ṛigveda zwei Zweige der Kâṇvas gab, deren Sûktamaterial nicht zu gleicher Zeit gesammelt wurde«.

[2]) In VIII nur einmal (3, 9) als Frommer der Vergangenheit in einer Art, welche für die Beziehung auf den Autor des Liedes nicht characteristisch ist: dann allerdings in hervortretenderer Weise in den Vâlakhilyas, VIII, 51, 2; 54, 8.

sie die vielfachen Erwähnungen der Kaṇvas und Priyamedhas mit VIII, 1 fgg. theilt. Anders die Sammlung I, 36-43: sie hat mit VIII, 1 fgg. die Namen Kaṇva, Medhyâtithi, Upastuta (dazu auch Turvaṣa Yadu) gemeinsam, aber ihr fehlt, vielleicht nicht durch blossen Zufall, die dort häufige Nennung der Priyamedhas. Dass die Kaṇvas in einigen Liedergruppen nicht genannt, vermuthlich auch keineswegs die Verfasser von allen sind, widerspricht übrigens der Analogie mit dem achten Buche nicht: wir denken an die Ṣunaḥṣepa- und die Hiraṇyastûpasammlung; möglich ist es auch, dass die durchaus im Ton der Kaṇvas gehaltenen[1]) Lieder I, 1-11 in der That, wie die Anukramaṇî angiebt, von einem Viṣvâmitriden herrühren[2]). Allerdings nun ist damit, dass man in I andre Verfassergruppen annimmt als in VIII, noch nicht erklärt, weshalb die eine Reihe von Gruppen von der andern in dieser Weise getrennt ist. Die Möglichkeit, dass chronologische Momente hierbei im Spiel sind, liegt nahe; es dürfte aber schwer sein, derartige Momente im Einzelnen nachzuweisen. Neben entschieden Jungem[3]), wie derartiges übrigens auch an vielen Stellen des achten Buches vertreten ist, steht Andres, das so alt sein kann, wie nur irgend ein Bestandtheil der vedischen Textsammlung. Die zahlreichen Parallelen und

1) Vergl. Ludwig III, 101.

2) Dafür spräche, ohne natürlich entscheidend zu sein, I, 1, 8 gopâm ṛitasya dîdivim, vergl. III, 10, 2 gopâ ṛitasya dîdihi; I, 5, 3 = III, 13, 1 gamad vâjebhir â sa naḥ; I, 10, 7 = III, 40, 6 indra tvâdâtam id yaṣaḥ. Bedenkt man, dass häufige Parallelen zwischen den Gâyatrîliedern von I und den in III weit überwiegenden Trishṭubhliedern nicht erwartet werden können, so erscheint die Zahl dieser Stellen als nicht ganz unerheblich.

3) So in der auf Kaṇva zurückgeführten Gruppe das einsylbige kva 38, 2, wenn dies nicht von Grassmann durch eine recht wahrscheinliche Conjectur beseitigt wäre; unter den Medhâtithiliedern gârhapatyena und yajñanîḥ 15, 12; in der Hiraṇyastûpagruppe kalyâṇa 31, 9; in der Ṣunaḥṣepagruppe namentlich die beiden Lieder 28. 29, u. dergl. mehr.

direct identischen Stellen in I und VIII lassen meist nicht erkennen, auf welcher Seite das Ursprüngliche steht; nur einige solche Fälle, welche die Praskaṇvasammlung betreffen, scheinen mir mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit dafür zu sprechen, dass dieser Theil des ersten Buches den Parallelen des achten an Alter eher vorangeht als nachsteht. So findet sich I, 44, 11 yajñasya sâdhanam = VIII, 6, 3; im achten Buche wird der Ausdruck von Indra gebraucht, im ersten von Agni, auf dessen Wesen er genauer zutrifft und auf den er sich sonst im Ṛv. immer bezieht[1]. I, 45, 4 wird râjantam adhvarâṇâm von Agni, VIII, 8, 18 râjantâv adhvarâṇâm von den Aṣvin gesagt[2]: für Agni entscheidet I, 1, 8; 27, 1; 44, 9; X, 46, 4. Zu Gunsten von I scheint auch I, 48, 15 zu sprechen: usho yad adya bhânunâ vi dvârâv ṛinavo divaḥ, pra no yachatâd avṛikam pṛithu chadiḥ [überliefert chardiḥ]; vergl. VIII, 9, 1 (an die Aṣvin): prâsmai yachatam avṛikam pṛithu chadiḥ [überl. chardiḥ]. Es kann nicht streng bewiesen werden, darf aber doch für wahrscheinlich gelten, dass das yachatât älter ist als das yachatam; eine so ausgeprägt characteristische Construction wie yad . . . ṛiṇavaḥ . . . pra yachatât[3] macht den Eindruck, ursprünglich so gedacht, nicht aber aus Bruchstücken eines andern Wortlauts zurecht gerückt worden zu sein[4]. Eine Anzahl andrer Stellen, welche Berührungen der Praskaṇvalieder mit Vatsaliedern (VIII,

---

[1] III, 27, 2. 8; VIII, 23, 9. Dass bei dieser mehrfachen Wiederkehr der Wendung mir gerade zwischen I, 44, 11 und VIII, 6, 3 eine specielle Beziehung obzuwalten scheint, begründet sich in den zahlreichen und significanten andern Parallelen zwischen den Praskaṇvaliedern und eben diesen Theilen des achten Buches; s. unten.

[2] Dass ein Zusammenhang zwischen beiden Stellen obwaltet, zeigt der ihnen gemeinsame Pâda Priyamedhâ' ahûshata.

[3] Siehe Delbrück, Altindische Wortfolge, S. 4.

[4] Man beachte auch, dass yachatât́ den Forderungen des Metrums in grösserer Strenge entspricht als yachatam.

6—11) oder mit den zu diesen in enger Beziehung stehenden (oben S. 215) ersten Liedern des achten Buchs aufweisen, sind für die Prioritätsfrage unerheblich[1]). Ich verkenne nicht, wie weit das hier Beigebrachte davon entfernt ist, zu einer wirklichen Einsicht in die Vorgänge, welche diesen Theilen der Saṃhitâ ihre Gestalt gegeben haben, zu führen. Wir werden uns einstweilen damit begnügen und vielleicht für immer damit begnügen müssen, festzustellen, dass einer grossen Sammlung, welche von II oder vielleicht von I, 51 bis VII reichte, eine Hymnenmasse vor- und eine andre nachgestellt ist, die beide unter einander besonders enge Berührungen aufweisen, und dass aus allen diesen Massen die Pavamânalieder zu einer besonderen Sammlung (IX) vereinigt worden sind.

So bildeten zu der Zeit, in welcher das zehnte Maṇḍala entstand, ohne Zweifel die neun ersten Bücher[2]) ein grosses

---

[1]) I, 44, 2 = VIII, 11, 2 agne rathîr adhvarâṇâm. — I, 45, 1 = VIII, 5, 33 suadhvaraṃ janam. — I, 45, 8 = VIII, 6, 42 (aber auch sonst) abhi prayaḥ. — I, 45, 8 = VIII, 1, 22 (auch sonst) martâya dâṣushe. — I, 46, 2 = VIII, 8, 12 manotarâ rayîṇâm. — I, 46, 3 = VIII, 5, 22 yad vâṃ ratho vibhish patât. — I, 47, 7 yan nâsatyâ parâvati yad vâ stho' adhi Turvaṣe; VIII, 8, 14 ebenso, aber (weniger ursprünglich?) adhi ambare. — I, 47, 8 = VIII, 4, 14 arvâñcâ vâm (resp. arvâñcaṃ tvâ) saptayo' adhvaraṣriyo vahantu savaned upa. — I, 47, 9 = VIII, 8, 2 rathena sûriatvacâ. — I, 47, 10 purûvasû, von den Aṣvin nur noch VIII, 5, 4 = 8, 12. — I, 48, 14 ye cid dhi tvâm ṛishayaḥ pûrva' ûtaye juhûre' avase mahi, vergl. VIII, 8, 6 yac cid dhi vâm pura ṛishayo juhûre' avase narâ. — I, 49, 1 = VIII, 8, 7 divaṣ cid rocanâd adhi (ähnlich VIII, 1, 18). — I, 49, 1 aruṇapsavaḥ vergl. VIII, 7, 7. — Es könnte sein, dass derselbe Praskaṇva, der VIII, 3, 9 als Frommer der Vergangenheit genannt wird, I, 44, 6; 45, 3 als Lebender gegenwärtig ist; freilich machen die späten Vâlakhilyastellen VIII, 51, 2; 54, 8 diesen Schluss zweifelhaft. — Dass der für einen andern Abschnitt des ersten Buches in der Vergangenheit stehende Medhyâtithi (36, 10. 11. 17) in VIII, 1, 30 als gegenwärtig zu denken sei, ist nicht wahrscheinlich (vergl. VIII, 8, 20).

[2]) Abgesehen natürlich von den Elementen des neunten, welche den Dichtern des zehnten zugehören (oben S. 253), und den Anhängen, von welchen gleich die Rede sein wird.

Liedercorpus, in dessen Kunde die Dichter des zehnten aufgewachsen sein müssen, als dessen Kenner sie sich in ihren eignen Liedern auf Schritt und Tritt beweisen: ein Corpus, dessen gegenwärtige Anordnung allem Anschein nach der Verfasser der Sammlung X, 20—26 vor Augen hatte, als er die Anfangsworte desselben an den Anfang seines eignen Liederbuchs stellte, agnim îḷe: ein Corpus, in dessen weitem Umfang sich das Opferritual bewegte, wie es dem Dichter von X, 181 bekannt war, mit dem Rathantara und dem Bṛihat, dem Text Vasishṭhas (VII, 32, 22. 23) und dem Text Bharadvâjas (VI, 46, 1. 2).

Das negative Ergebniss schliessen unsre Darlegungen über die Bücher I—IX in sich, dass die Unebenheit in der Anordnung dieser Saṃhitâ, das Auftreten einer von gewissen Principien regierten Sammlung neben voraufgehenden und nachfolgenden anders geordneten Elementen, das Fürsichstehen endlich der Lieder an den Pavamâna keine Aufschlüsse über die relative Chronologie der verschiedenen Liedermassen ergiebt; vielmehr umgekehrt würde diese Chronologie vielleicht auf dunkle Punkte in der Genesis jener Verhältnisse Licht zu werfen haben, wäre sie selbst weiter gefördert, als sie es gegenwärtig ist. Nicht in Bezug auf ganze Liedergruppen also in den Büchern I—IX, sondern allein in Bezug auf jene einzelnen Lieder, welche in den verschiedenen Gruppen sich durch Verletzung des Anordnungsgesetzes bemerklich machen, lässt sich die Vermuthung jüngerer Herkunft von Seiten der Anordnung begründen. Für einen ganzen Theil der Saṃhitâ ist das Gleiche nur bei dem jetzt zu besprechenden zehnten Maṇḍala der Fall, nach hergebrachter und ohne Frage berechtigter Ansicht dem grossen Buch der Nachträge, als das es sich schon durch seine Stellung hinter dem Somabuch characterisirt.

Wenn Nachträge zur alten Sammlung theils zerstreut bei den einzelnen Maṇḍalas untergebracht, theils im zehnten zu einem eignen Buche vereinigt worden sind, so wird im Grossen und Ganzen vermuthet werden können, dass die letzteren Nachträge die älteren sind[1]. Denn einmal sind in denjenigen der ersten Art im Verhältniss zu der ziemlich kleinen Masse der betreffenden Lieder die Kennzeichen junger Herkunft unverkennbar viel dichter gesät; sodann erscheinen, wie oben gezeigt wurde, im Pavamânabuch die mit dem zehnten Maṇḍala in Verbindung stehenden Elemente[2] an der Stelle, an welche sie dem Ordnungsprincip zufolge gehören: allem Anschein nach sind sie also früher recipirt worden, als die jenem Princip widersprechenden Anhangshymnen.

Man würde natürlich zu weit gehen, glaubte man das jüngere Alter, welches dem zehnten Buch im Ganzen beizulegen ist, in jedem einzelnen Liede an fassbaren Kennzeichen nachweisen zu können. Aber Kennzeichen dieser Art sind doch durch das ganze Buch in solcher Häufigkeit verbreitet, dass man das vollste Recht hat, als die Ursache, wegen deren irgend ein Lied nicht bei den übrigen Liedern der betreffenden Sängerfamilie[3], sondern im zehnten Buch erscheint, die spätere Entstehungszeit des Liedes zu prä-

---

[1]) Die Nachtragshymnen der Familienbücher zeigen mehrfach — und in Anbetracht der geringen Zahl dieser Hymnen sogar häufig — specielle Beziehungen auf die betreffende Familie resp. deren Ṛishi-Ahnherrn (III, 29, 15; 53, 7 fgg.; VII, 33): aber wenn das so gekennzeichnete Factum ihrer Zugehörigkeit zu dieser Familie allein den Grund dafür enthalten soll, dass man sie in das betreffende Maṇḍala und nicht in das allgemeine Nachtragsbuch X setzte, so bleibt die Frage übrig, warum z. B. X, 89. 104 nicht zu der Sammlung der Viçvâmitras, 105 nicht zu der des Kutsa, 65. 66. 122. 150 nicht zu derjenigen der Vasishṭhas gestellt worden sind.

[2]) Wie IX, 68, vergl. oben S. 253.

[3]) Denn um Lieder von Sängern derselben Familien, denen die andern Maṇḍalas angehören, handelt es sich offenbar in der weitaus überwiegenden Mehrzahl der Fälle.

sumiren. Schon die Art, wie die Sängerfamilien genannt werden, ist diesen Kennzeichen zuzurechnen: das entschiedene Zurücktreten solcher Begriffe und Benennungen wie der Kaṇvas, der Atris, der Vasishṭhas, dafür dann das Hervortreten von Individualitäten, des Gaya, Sohnes des Plati, des Bṛihaduktha etc.: entsprechend dem individuellen Character der kleinen Sammlungen und vereinzelten Lieder, welche das zehnte Buch bilden, in fühlbarstem Contrast zu jenen umfangreichen, aus der alterthümlichen Lebensgemeinschaft der grossen Geschlechter hervorgegangenen Familienbüchern. Vielleicht bestätigt auch hier Nichts die Regel so sehr wie die Ausnahme, Fälle, wie der von X, 65. 66: zwei Lieder an die Viṣve devâs, in welchen es ganz im Ton des siebenten Maṇḍala heisst Vasishṭhâsaḥ pitṛivad vâcam akrata (66, 14), devân Vasishṭho' amṛitân vavande (65, 15 = 66, 15). Weshalb stehen diese Lieder nicht im siebenten Buche? Offenbar weil sie das Werk eines einzelnen späten Vasishṭhiden sind. Der identische Schlussvers der beiden gleich langen Parallelhymnen und eine Reihe sonstiger specieller Characteristica — es sei nur die Nennung der daivyâ hotârâ 65, 10 und 66, 13 hervorgehoben: die beiden einzigen Stellen des ganzen Ṛigveda, wo diese Dämonen ausserhalb von Âprîliedern angerufen werden — weist sie mit Bestimmtheit demselben Verfasser zu. Und dass dieser Verfasser jünger ist, als das siebente Buch, zeigt sich zur Genüge schon in dem einen Factum, dass in dem engen Raum dieser beiden Lieder zwei Absolutivformen auf -tvî erscheinen (janitvî, skabhitvî 65, 7), während im ganzen siebenten Buch nur eine einzige derartige Form vorliegt[1]). Von sonstigen

---

[1]) gûḍhvî VII, 80, 2; daneben noch bhûtvî VII, 104, 18, aber dies ist ein unzweifelhafter Anhangshymnus. Absolutiva auf -tvâ und -tvâya kommen in Buch VII überhaupt nicht vor (Alles dies auf Grund der Aufzählungen Delbrück's, Altind. Verbum 228 fg.).

Indicien junger Herkunft sei nur noch der im spätern Ritual so gewöhnliche, dem Ṛv. nahezu fremde[1]) Dual agnîshomâ (66, 7) und der Ausdruck jñâtayaḥ (66, 14) bemerkt, der sich nur im zehnten Buch (dreimal) sowie an einer einzigen Stelle des siebenten (55, 5) findet, welche Stelle sich aber durch sichere Kennzeichen[2]) als eine der spätesten Interpolationen erweist.

Aehnlich wie dieser Vasishṭhide von X, 65. 66 liesse sich der Viṣvâmitride von X, 89, ähnlich liessen sich die meisten scheinbaren Vertreter der alten Geschlechterpoesie im zehnten Buche und überhaupt die meisten Dichter dieses Buches als moderne Epigonen erweisen. Kriterien des Inhalts und Kriterien der Form, so mannichfach in ihrer Art wie übereinstimmend in dem Ergebniss, zu welchem sie führen, drängen sich dem Leser des zehnten Buches auf Schritt und Tritt auf. Was den Inhalt anlangt, so vollzieht sich gegenüber den alten Partien des Veda zugleich eine Verengerung und eine Erweiterung. Der Götterkreis, welchem die Poesie der Familienbücher geweiht war, kann sich nicht in seinem vollen Umfange im Interesse der neuen Zeit lebendig erhalten. Nur einige so hervorragende Liedertypen wie der des Agniliedes (einschliesslich des Âprîhymnus) und des Indraliedes bestehen in alter Weise weiter; die Lieder an die Viṣve devâs gewinnen sogar an Terrain. Aber Varuṇa und Mitrâvaruṇau verschwinden nahezu, ebenso Ushas und vermuthlich auch der Pavamâna (s. oben S. 252), während die Maruts und die Aṣvin ziemlich nur als Specialität der Dichter von 39—41 resp. 77—78 übrig bleiben. Dafür treten jetzt Wesenheiten wie Viṣvakarman, Manyu, Ṣraddhâ in den Vordergrund; die Massen der kosmogonischen und philo-

---

[1]) Bis auf I, 93 und eine Stelle in einem Todtenliede des zehnten Buches (19, 1).

[2]) Z. B. durch das v für u in sastv ayam.

sophirenden Hymnen, der Âkhyânahymnen, der Hymnen für Riten des Gṛihyaopferkreises (Begräbniss, Hochzeit, Weihe der Heerden u. s. w.), der Zauberlieder, Beschwörungen u. dergl. mehr geben dem Maṇḍala sein besondres Gepräge.

Zu ähnlichen Ergebnissen wird man auf Schritt und Tritt geführt, wenn man in irgend einer Richtung die formellen Eigenthümlichkeiten des zehnten Maṇḍala prüft. Unter Vielem sei nur Weniges hier hervorgehoben. In der Metrik bedenke man das Zurücktreten der alterthümlichen Pragâthaform, das Zunehmen der Freiheiten im ersten und dritten Pâda der Anushṭubh; auf dem Gebiet des Sandhi die sich häufenden Contractionen, das Seltenwerden des Hiatus, das Vordringen von *y* und *v* gegen *i* und *u*, gelegentlich sogar gegen hochbetontes *í* und *ú*; in der Formenlehre Erscheinungen wie das von Lanman beobachtete veränderte Häufigkeitsverhältniss der Nominative auf -âsas zu denen auf -âs u. Aehnl. mehr, die ausschliessliche Beschränkung der Absolutiva mit dem Suffix -tvâya auf das zehnte Buch, die verglichen mit den andern Büchern relativ bedeutende Häufigkeit der übrigen Absolutivbildungen[1]) in demselben Buch. Was den Wortschatz anlangt, so verlieren auf der einen Seite zahlreiche alterthümliche Worte im zehnten Buch an Gebräuchlichkeit, auf der andern beschränkt sich das Erscheinen vieler jüngeren[2]) in significantester Weise entweder ganz auf dieses Buch, oder nicht minder significant auf dies Buch und solche Lieder der andern Bücher, welche sich dort als interpolirt erweisen. Von alten, im zehnten Buch zurücktretenden Worten und Formen sei beispielsweise er-

---

[1]) Siehe die Zusammenstellungen bei Delbrück, Altind. Verbum a. a. O.

[2]) Zu den »jungen« Worten sind für die Zwecke dieser Betrachtung natürlich auch solche zu rechnen, die an sich alt, aber erst in später Zeit zu grösserer Häufigkeit gelangt sind.

wähnt acchâ (im ganzen Ṛigveda 177 mal, davon im zehnten Buch nur 15 mal[1])). Ferner die meisten Formen und Ableitungen von der Wurzel av; ich hebe hervor avasâ mit 7 Fällen in X unter 49 im ganzen Ṛv., avase 10 unter 108, avasyu überhaupt nicht in X, avitâ 4 unter 36, ûtayaḥ überhaupt nicht in X, ûtibhiḥ 3 unter 69, ûtaye 10 unter 87[2]). Der Locativ pṛitsu[3]), Adjectiva wie girvaṇas und vicarshaṇi, das Substantiv vîti (dazu vîtihotra, vîtirâdhas[4])) fehlen im zehnten Buch, während sie sonst zu den häufigeren Worten gehören; das Verschwinden der Partikel sîm im Atharvaveda bereitet sich im Ṛigveda dadurch vor, dass dies Wort in X nur einmal (im Ganzen 51 mal) erscheint. — Auf der andern Seite seien als Beispiele junger Worte, die allein im zehnten Buch erscheinen, aufgeführt das Verbum labh (dazu sulâbhika), lakshmî, loman, lohita, vijaya, yajñapati, yajñakâma, yatkâma, yathâkâmam, yathâpûrvam, puṇḍarîka, pushkarasraj[5]), tîkshṇa, grâmaṇî, grâmya, âjya, kâla, ṣvâpada, saṃjñâna, sarîsṛipa, evam. Nur im zehnten Buch und daneben in Interpolationen der andern Bücher (denen wir in Bezug auf junge Herkunft auch die Vâlakhilyas und solche Lieder wie I, 164 gleichstellen dürfen) findet sich z. B. loka[6]) (als unterschieden von uloka), mṛityu (doch mṛityubandhu auch VIII, 18, 22), mogha, visarga, brâhmaṇá (das Oxytonon), dîrghâyutva, nâ-

---

1) Das Umfangsverhältniss des zehnten Buchs zur ganzen Saṃhitâ ist ungefähr 2 : 11.

2) Man beachte auch die geringe Rolle, welche die in der alten Sprache so häufigen Nomina avas und ûti in der Diction des Atharvaveda spielen.

3) Ganz anders der Stamm pṛitanâ, der auch im Av. häufig ist, während pṛitsu dort fehlt. Letzteres gilt auch von girvaṇas, vicarshaṇi und vîti.

4) Nur das Compositum devavîti hat sich noch im zehnten Buch erhalten.

5) pushkariṇî einmal in X und einmal in einer Interpolation von Buch V.

6) Sechsmal in X, dann im interpolirten Liede VI, 47, 8. Sonst nur in dem Âkhyânalied VIII, 100, 12.

thita[1]), gup, gopây, chandas[2]) (chandasia), purusha (pûrusha)[3]). Als Worte, unter deren Verwendungsstellen das zehnte Buch und die Anhänge der übrigen Bücher wenigstens in significanter Weise vorherrschen, seien angeführt sarva, virâj, bhagavant, bhû (das Nomen), prâṇa, tapas, sapatna (sapatnî, sapatnahan, asapatna), hṛidaya, strî (straiṇa), die Partikel kila, die Verba hiṃs, grah (im Unterschiede von grabh), har, nah (naddha, nahana, akshânah etc.), kalp. Auch mag, worauf schon Grassmann hingedeutet hat, die Statistik der Pronomina kim und kad beachtet werden: kad erscheint in X 8 mal unter 62 Stellen im Ganzen, kim 28 mal[4]) unter 92 Stellen: jene ältere Form erscheint also im zehnten Buche nur circa in einem Achtel sämmtlicher Stellen, diese jüngere fast in einem Drittel derselben.

Es braucht nicht ausdrücklich hervorgehoben zu werden, dass die hier gegebenen Zusammenstellungen sich nur als einen Anfang von Untersuchungen dieser Art geben wollen und können. Aber sie werden doch hinreichen, dem Satz, um welchen es sich hier handelt, eine festere und anschaulichere Grundlage, als er bisher besass, zu geben: dem Satz, dass im zehnten Buch — anders als in allen übrigen Büchern — die Einheit, welche die dorthin gestellten Materialien zusammenschliesst, chronologischer Natur ist: das zehnte Buch ist das Buch der jüngeren Liedergruppen und jüngeren Einzellieder.

---

[1]) nâtha fehlt im Ṛv.; anâtha steht nur einmal in X.

[2]) Aber chandaḥstubh V, 52, 12.

[3]) 15 mal in X; sonst nur in dem Anhangslied VII, 104, 15. Bei purushatrâ und einigen andren Ableitungen und Zusammensetzungen ist das Verhältniss allerdings anders.

[4]) Die einzige Stelle, an der kim sich in III findet, und eine von zweien in IX gehört den Anhängen zu.

Drittes Capitel.

Der Ṛiktext und der Text der jüngeren Saṃhitâs und der Brâhmaṇas.

Die ältesten, für lange Zeiträume die einzigen Zeugen über die Gestalt und die Schicksale des Ṛigveda-Textes sind, neben der überlieferten Form dieses Textes selbst, die aus ihm in die andern Veden übernommenen Lieder, Verse oder Verstheile. Was für die Kritik der meisten literarischen Denkmäler die Mannichfaltigkeit besserer oder geringerer, verschiedenartig unter einander affiliirter Handschriften ist, das ist — mutatis mutandis — die Vergleichung der übrigen Veden für den Ṛigveda, dessen Handschriften sämmtlich aus neuer und neuester Zeit stammen und im Wesentlichen dieselbe, seit lange feststehende Textrecension geben. Bald handelt es sich um Lieder des Ṛigveda, gedichtet für specielle rituelle Verwendungen, für welche dann schon in früher Zeit eigne secundäre Textbücher entstanden: so dass uns jene Lieder einerseits im Ṛigveda, dem Urcorpus der indischen Dichtung begegnen, andrerseits aber auch in der entsprechenden Specialsammlung. Bald wiederum treffen wir Ṛigveda-Verse an, deren sich die jüngere liturgische Praxis zu Verwendungen, welche ihrer ursprünglichen Bestimmung fern lagen, bemächtigt hat: auch solche sind vielfach, wiederum

ohne darum ihre ursprüngliche Stelle im Ṛigveda zu verlieren, zugleich in andre Texte, in die Umgebung der verschiedensten fremdartig neben ihnen stehenden Hervorbringungen späterer Epochen hineinversetzt worden, wo sie, von deren Eigenthümlichkeiten berührt, uns ein nur mit der äussersten Vorsicht zu gebrauchendes Zeugniss für die alte Gestalt des Textes darbieten. Die Vergleichung der so in den andern Veden erhaltenen Textstücke, die uns nicht allein weit über unsre Ṛigveda-Handschriften, sondern auch weit über das Zeugniss von Werken wie dem Nirukta und dem Prâtiṣâkhya hinaus in fernes Alterthum zurückführt, scheint auf den ersten Blick ein regelloses Schwanken der Textgestalt in jenen Zeiten zu beweisen, eine kaum beschränkte Freiheit, welche damals jeder Ueberlieferer des Vedatextes gegenüber den genaueren Details desselben für sich in Anspruch nahm. Bald aber ergeben sich unsrer Untersuchung Einschränkungen dieser Freiheit. Schon in den grossen Ritualtexten der Brâhmaṇa-Periode finden wir den Wortlaut der Texte, der früher ein flüssiger zu sein schien, wenigstens annähernd in festen Formen geronnen. Aber nicht nur dies; bei weiterem Eindringen entdeckt unsre Untersuchung auch die deutlichsten Anzeichen davon, dass schon in jenem der Brâhmaṇa-Literatur vorangehenden Zeitalter, für welches die grösste Freiheit in der Behandlung der Texte characteristisch schien, thatsächlich doch zugleich eine entgegengesetzte Richtung vorhanden gewesen ist. Umgeben von jenem Treiben willkürlicherer Ueberlieferung hat sich als Kern der Vedatradition eine an Festigkeit und hoher, das Vorhandene achtender Treue unvergleichlich viel höher stehende Centralmasse der Ueberlieferung erhalten, deren Autorität durch die vergleichende Prüfung der von ihr abweichenden Traditionszweige nur um so schärfer hervortritt. Eine eingehende

Untersuchung der hier berührten Verhältnisse wird, mag sie nun an positiven Ergebnissen für die Verbesserung des Vedatextes viel oder wenig herausstellen, in keinem Fall entbehrt werden können; erst vermöge einer solchen Untersuchung werden wir für unsre Schätzung der Texttradition einen festen, durch die Erkenntniss der vedischen Textgeschichte fundamentirten Ausdruck erlangen.

Wir beginnen mit der Untersuchung der in den beiden Textsammlungen des Sâmaveda erhaltenen Lesarten. Die Abweichungen vom Ṛigveda-Text sind hier überaus zahlreich und ziehen sich durch alle Theile des Ṛigveda wie der Ârcikas im Grossen und Ganzen gleichmässig [1]) hin. Man braucht nur wenige Verse der beiden Texte zu vergleichen, um darauf zu treffen, dass beispielsweise der eine Veda den Agni als sudhito garbhiṇîshu, der andre als subhṛito garbhiṇîbhiḥ bezeichnet, oder dass der eine den Soma zum devânâṃ yoni, der andre zum ṛitasya yoni gelangen lässt. Bald sind es, wie in den angeführten Fällen, verschiedene, nahe bei einander liegende Ausdrucksweisen desselben oder eines verwandten Sinnes [2]), bald auch sind Worte von verschiedener Bedeutung aber ähnlichem Klange mit einander vertauscht worden: so ma iha nâsti und mehanâsti, ditsu und dikshu,

[1]) Hier und da weisen längere Stücke des Ṛigveda, die — wie nur in wenigen Fällen geschieht — im Sv. zusammenhängend wiederholt werden, ungewöhnlich wenige Varianten auf, so Ṛigv. X, 103. 140. 156. — Auf die grössere Häufigkeit der Varianten im ersten Ârcika verglichen mit dem zweiten (Whitney, Proceedings Am. Or. Soc., Oct. 1883, p. XXI) wird zurückzukommen sein.

[2]) Besonders häufig sind in den Gâyatrî-Liedern an Soma pavamâna, wie dies eben bei dem sich gleichbleibenden Inhalt der Somahymnen und dem losen Bau der Gâyatrîtexte besonders leicht geschehen konnte, ganze Pâdas im einen Veda an andre Stellen gerathen, als sie im andern Veda einnehmen.

tvayâ bhûshanti und tve' â bhûshanti, panishṭaye und canishṭhayâ. Hier und da erstrecken sich die Abweichungen der beiden Texte über einen weiteren Umfang: beispielsweise

Ṛv. V, 18, 1 viṣvâni yo' amartio havyâ marteshu raṇyati

lautet im Sâmaveda:

viṣve yasminn amartye havyaṃ martâsa' indhate.

Für Ṛv. VI, 47, 11 hvayâmi ṣakram puruhûtam indram
suasti no maghavâ dhâtu indraḥ

finden wir im Sâmaveda

huve nu ṣakram puruhûtam indram
idaṃ havir maghavâ vetv indraḥ.

Oder ein Vers begegnet im einen Veda mit dem Namen des Gottes im Nominativ und dem Verbum in der dritten Person, im andern mit dem Vocativ und der zweiten Person: so IX, 47, 1. Oder eine Gâyatrî hat im Ṛigveda trochäischen, im Sâmaveda den gewöhnlichen jambischen Tonfall (VIII, 2, 19). Oder ein im Ṛigveda dem Indra geltender Vers (VI, 24, 6) bezieht sich im Sâmaveda auf Agni, indem neben andern Abweichungen der Vocativ Agne statt Indra erscheint: wo dann im Ṛv. der Inhalt des Liedes, welchem der betreffende Vers angehört, den Indra-Character desselben, im Sv. ebenso seine Stellung innerhalb des Agni-Abschnittes des Pûrvârcika seine Beziehung auf Agni über jeden Zweifel feststellt.

Haben wir hier schon das Gebiet der auf blosse Nachlässigkeit zurückführbaren Varianten verlassen und Textabweichungen constatirt, welche die absichtliche Alteration des Gegebenen auf der einen Seite voraussetzen, so verräth sich eine gleiche Absichtlichkeit auch in der Consequenz, mit welcher gewisse Varianten an zahlreichen Stellen immer wiederkehren. So findet sich der im Ṛigveda häufige Genetiv

avyas [1]) (verbunden mit vâra) im Sâmav. stets in der Gestalt avyâs (s. die Sâman-Parallelen zu Ṛv. VIII, 2, 2; IX, 6, 1; 7, 6; 12, 4; 20, 1; 38, 1; 50, 3); nur einmal (IX, 28, 1) entspricht im Sâmaveda das adjectivische avyam (vâram). Weniger consequent ist die Differenz der beiden Texte in Bezug auf das alterthümliche, früh nahezu ungebräuchlich gewordene [2]) Wort îm: an den meisten Stellen des Sâmav. hat es sich erhalten; aber es ist gewiss kein Zufall, wenn für Ṛv. IX, 75, 3 abhîm ṛitasya dohanâ' anûshata und ebenso 77, 1 abhîm ṛitasya sudughâ ghṛitaṣcutaḥ im Sv. beidemal die Lesart abhy ṛitasya erscheint, wenn IX, 86, 17 abhi dhenavaḥ payasem aṣiṣrayuḥ im Sv. mit der Variante payased wiederkehrt, und I, 81, 1 der Sv. für utem (= uta îm) ûtim liest. Mit der beginnenden, aber entfernt nicht durchgeführten Beseitigung des îm aus dem Texte mag es verglichen werden, wenn die zweisylbig zu messenden Vocale, die man im Grossen und Ganzen aus dem Sâmaveda-Text nicht herauscorrigirt hat, doch in einer Reihe von Stellen verschwunden sind, die gross genug scheint, um einen blossen Zufall auszuschliessen. So ist VIII, 1, 5 dreisylbiges deyâm unter Verletzung der Construction durch dîyase, IX, 18, 1 akshâr durch aksharat, VI, 46, 5 prâḥ durch paprâḥ ersetzt worden; VIII, 19, 4 ist die Dreisylbigkeit von ṣreshṭha- durch die Einfügung eines u, VIII, 70, 7 die von âpat durch Einschiebung von tam beseitigt. Es mag hier auch VIII, 17, 14 drapso bhettâ purâṃ

[1]) Ich sehe denselben nicht mit Lanman 384 als einen Gen. sing. masc., sondern als Gen. sing. fem. an; es ist in dem gleichen Zusammenhang nie von einem mesha, dagegen öfters von der meshî die Rede (IX, 8, 5; 86, 47; 107, 11).

[2]) Von den neun Stellen des Atharvaveda, an welchen das Wort erscheint, sind acht aus dem Ṛigveda entlehnt (s. Whitney's Index). — Man vergleiche, dass sîm im Av. überhaupt nicht (so schon Boehtl. Roth), in den jüngeren Theilen des Ṛigv. bemerkenswerth selten erscheint. In Ṛv. I, 36, 1 ist es durch die Diaskeuase des Sv. beseitigt worden. Vergl. noch oben S. 269.

ṣaṣvatînâm erwähnt werden; schwerlich würde der Sv. den Vers durch die Umstellung von purâm und bhettâ zerstört haben, wenn seine Redactoren über die Form puraam und damit über den durchaus einfachen und regulären metrischen Bau der Zeile im Klaren gewesen wären[1]).

Die letzten Ausführungen greifen bereits zu der Frage hinüber, welcher Werth den Lesarten des Sâmaveda für die Kritik des Ṛiktextes zuzuerkennen ist. Man möchte meinen, dass diese Frage mit hinreichender Sicherheit a priori beantwortbar sei. Wenn, wie es den Anschein haben kann, die Trennung der beiden Veden sich in einer Zeit vollzogen hat, in welcher der Textbestand der Opferhymnen noch ein mehr oder weniger flüssiger war und es für gleichgültig angesehen wurde, ob man etwa den Agni sudhito garbhiṇîshu oder subhṛito garbhiṇîbhiḥ nannte: so liesse sich unstreitig die Folgerung ziehen, dass aus jenem unbestimmt von Mund zu Munde gehenden Vorrath verschiedenartiger Textformen unmöglich die Redaction des einen Veda wie durch ein seltsames Verhängniss immer nur das Gute und Ursprüngliche, die des andern aber immer nur das Verderbte herausgegriffen haben könnte. Licht und Schatten müsste auf beiden Seiten

---

1) Dass, wie Burnell (Ârsheya Br. p. XVI fg.) annimmt, die Modificationen, welche der Text in den Gânas erlitt, eine Hauptquelle der Sv.-Varianten gewesen seien, glaube ich, so sehr sich der Gedanke an sich zu empfehlen scheint, doch in dem vorliegenden Thatbestand nicht bestätigt zu finden. Man wird kaum durchgreifende Verschiedenheiten zwischen den Varianten des Sv. und denen der Yajurveden, welche mit der priesterlichen Gesangskunst doch nichts zu thun hatten, aufzufinden im Stande sein, und man wird aus der Vergleichung der Sv.-Ârcikas mit den Gânas den Eindruck empfangen, dass abgesehen von ganz vereinzelten Textdifferenzen (eine solche scheint mir, wie auch Burnell annimmt, Sv. I, 8 vorzuliegen, wo in der That die Ṛiglesart im Ârcika verderbt ist, im Gâna erhalten scheint; Burnell's ähnliche Angaben in Bezug auf Sv. I, 20 beruhen auf Irrthum) die Gânas eben den in den Ârcikas gegebenen Text voraussetzen.

wenn vielleicht nicht gleichmässig, so doch nicht absolut ungleich vertheilt sein [1]). In der That führt aber die Untersuchung der Varianten zu einem Resultat, das von dem eben hypothetisch hingestellten doch erheblich abweicht. Es ergiebt sich nämlich, wie wir zu zeigen haben werden, ein überaus entschiedenes Uebergewicht der Zuverlässigkeit auf Seiten der Ṛigveda-Tradition [2]). Wenn man auch nicht sagen kann, dass die Ueberlieferung des Sâmaveda sich neben jener als absolut werthlos erweist, so steht sie doch an Bedeutung so ausserordentlich weit hinter ihr zurück, dass wir uns darauf hingewiesen sehen, die vorangestellte Prämisse der obigen Schlussfolgerung in Frage zu ziehen: hinter zwei Massen der Ueberlieferung, von welchen die eine so durchaus vertrauenswürdig ist, die andre, sehr wenige Puncte abgerechnet, so weit von dem Echten sich entfernt, kann nicht, wie wir angenommen hatten, ein und dasselbe schwankende Chaos nur halb feststehender Texte gelegen haben. Aus einem solchen würde kaum die geschulte Technik moderner philologischer Forschung, nie und nimmer aber das Wissen und Können altindischer Liturgiker im Stande gewesen sein, das Alte und Werthvolle so wie es im Ṛigveda vorliegt herauszufinden. Es muss also in jenem oder neben jenem Chaos eine auch für das indische Bewusstsein sich hervorhebende Ueberlieferungslinie von festerer Consistenz gegeben haben. Doch die nach dieser Seite zu ziehenden Folgerungen gehören an einen späteren Ort.

Wir haben für jetzt durch die Prüfung einer Reihe möglichst typisch auszuwählender Fälle den höheren Werth

---

[1]) Man kann sagen, die Verhältnisse müssten etwa dem Bilde entsprechen, das Ludwig's Tabellen der »älteren Lesarten des Sâmaveda« und der »älteren Lesarten des Ṛigveda« ergeben (Bd. III, S. 83–94).

[2]) Aehnlich Whitney a. a. O. XXI.

der Textüberlieferung, wie sie im Rigveda vorliegt, darzuthun. Es sei zuvörderst an schon oben Erwähntes zurückerinnert. Wenn derselbe Vers im Rv. sich an Indra, im Sv. an Agni wendet, und wenn die betreffende Lesart für jeden der beiden Veden durch die Stellung des Verses innerhalb der Samhitâ gesichert ist, so wird man darüber, was das Ursprüngliche ist, kaum im Unklaren sein können: dass die alte, historische Anordnung der Rig-Lieder und Verse andre Garantien der Echtheit giebt, als die nach secundären Gesichtspuncten gruppirte Zusammenstellung der Yoniverse, wird nicht bestritten werden. Erscheinungen ferner, wie die erwähnte Beseitigung des Genetivs avyas, die Zurückdrängung des Wortes îm und der zweisylbig zu messenden Vocale, die Einführung des jambischen Rhythmus in eine Gâyatrî, die im Rv. nicht nur selbst der trochäischen Gattung angehört, sondern auch in einem Hymnus von trochäisch ausgehenden Gâyatrîversen steht: bei diesem Allen ist darüber, auf welcher Seite das Ursprüngliche liegt, jede Ungewissheit ausgeschlossen.

Wir wenden uns zu weiteren Varianten, die für das Verhältniss der beiden Vedatexte characteristisch sind.

Das alterthümliche Absolutivum auf -tvî erscheint unter den im Sv. wiederholten Rigversen zweimal, VI, 59, 6 und VIII, 76, 10. Beidemal ist es im Sv. beseitigt worden; an der ersteren Stelle hat der Sv. hitvâ für hitvî, an der zweiten pîtvâ für pîtvî.

Im Pâda Rv. I, 89, 8 vi aṣema devahitam yad âyuḥ liest der Sv. vy aṣemahi[1]). Abgesehen davon, dass sich im Rv. noch mehrfach der Optativ aṣema, nirgends aṣemahi

---

[1]) Das Taitt. Âraṇyaka geht mit der Lesart des Rv., die Vâj. Samh. mit derjenigen des Sv.

findet, beweist die Behandlung des i von vi die Unursprünglichkeit der Sâman-Lesart.

Das Wort prâṇa ist im Ṛv. überaus selten und auf junge Abschnitte beschränkt; es kommt ausser an drei Stellen des zehnten Buches nur noch einmal in dem Virâj-Abschnitt von Buch I und einmal in dem jungen, der ursprünglichen Hymnenreihe angehängten Stück III, 53 vor[1]). Der Sâman-Text weist das Wort mehrere Male in den aus dem Ṛv. stammenden Versen auf. In IX, 86, 19 krâṇâ sindhûnâm kalaṣâñ avîvaṣat giebt der Sv. für krâṇâ und avîvaṣat entsprechend prâṇâ und acikradat; ebenso IX, 102, 1 krâṇâ ṣiṣur mahînâm mit derselben Variante prâṇâ im Sv. Die Willkür der Sâmaveda-Diaskeuasten, welche hier das alte und schwierige, übrigens durch eine erhebliche Zahl von Ṛigstellen gesicherte krâṇâ[2]), das ihnen unverständlich geworden war, durch das moderne prâṇâ ersetzt haben, bedarf keiner weiteren Characteristik.

Ich füge einige weitere Beispiele gleichartiger Vorgänge hinzu. An Stelle alter Worte des Ṛig-Styls sind im Sâmaveda Ausdrücke vollkommen andrer Bedeutung getreten, wie sie dem Begriffskreise der jüngeren vedischen Poesie geläufig waren. In dem Verse V, 39, 3 yat te ditsu prarâdhiam mano' asti etc. liest der Sv. yat te dikshu etc.[3]); I, 37, 10 ersetzt er das alte und unzweifelhaft richtige ajmeshu (vergl. I, 37, 8; 87, 3; V, 87, 7) durch yajñeshu, VIII, 23, 14 tapushâ durch tapasâ. — Dass Verbindungen von Plural und Singular (resp.

---

1) Auch Verbalformen der Wurzel an finden sich nur im zehnten Buche und ausserdem I, 101, 5; 164, 30. Die Nomina apâna, udâna, vyâna kommen im Ṛv. überhaupt noch nicht vor.

2) Vergl. ausser dem Pet. WB. (Nachtrag) Lanman, Noun-inflection 329, 334 und v. Bradke, Dyâus Asura, 35–37.

3) Man wird durch diese Lesart an den Ton von Gṛihyaliedern erinnert wie Pâraskara I, 4, 15: yadaishi manasâ dûram diṣo 'nu pavamâno vâ, etc.

scheinbarem Singular) wie dhîyate dhanâ I, 81, 3, trishu â rocane divaḥ I, 105, 5 (vergl. VIII, 69, 3) aus dem Text des Sv. herauscorrigirt worden sind, versteht sich von selbst. Auch die Infinitive ṣobhase (dafür das unverständliche ṣobhathâ) und cakshase (dafür cakshushâ) I, 84, 10, VII, 81, 1 haben sich im Sv. nicht halten können.

Recht häufig setzt der Sv. statt des richtigen, im Ṛv. erhaltenen Casus eines Substantivums einen falschen, der in benachbart stehenden Worten vorliegt und durch den Einfluss dieser hervorgerufen ist. So III, 30, 22 ghnantaṃ vṛitrâṇi saṃjitaṃ dhanânâm; Sv.: dhanâni [1]). — V, 39, 2 vidyâma tasya te vayam akûpârasya dâvane; Sv.: dâvanaḥ. — IX, 29, 1 pra asya dhârâ' aksharan vṛishṇaḥ sutasya ojasâ; Sv.: ojasaḥ [2]). — IX, 62, 6 âd îm aṣvaṃ na hetâraḥ; Sv.: hetâram. — IX, 64, 10 induḥ pavishṭa cetanaḥ priyaḥ kavînâm matî; Sv.: matiḥ. — IX, 90, 2 vanâ vasâno varuṇo na sindhûn; Sv.: sindhuḥ. — Als Beispiel einer ähnlichen Vertauschung zweier Casus führen wir noch an I, 127, 1 agniṃ hotâram manye dâsvantaṃ vasuṃ sûnuṃ sahaso jâtavedasam, wo der Sv. [3]) für vasuṃ liest vasoḥ: über die Richtigkeit der Ṛig-Lesart kann kein Zweifel bestehen, da Agni häufig genug als vasu und als sûnu sahasaḥ, aber nicht als vasoḥ sûnu bezeichnet wird. — Vielleicht ist auch VII, 3, 3 das aus der Construction herausfallende eshi des Sv. (für eti) durch das benachbarte îyase hervorgerufen.

Verwechslungen ähnlich klingender Worte, durch welche

---

[1]) Der Genetiv wird durch V, 42, 5 gehalten, wo saṃjitaḥ übrigens Nom. plur. (Ludwig), nicht Gen. sing. (Grassmann, Lanman) ist. — In III, 30, 22 geht das Taitt. Br. mit der Lesart des Ṛv.

[2]) Zu ojasâ vergl. IX, 39, 3; 65, 14 etc.

[3]) Ebenso die Taitt. Saṃhitâ, während die Vâj. Saṃh. hier wie meistens mit dem Ṛigveda geht.

die betreffenden Stellen sinnlos werden, weist der Text des Sv. häufig auf; es sei hier hervorgehoben avasvarat für das unzweifelhaft richtige avasparat VI, 42, 4 (vergl. VIII, 66, 14; X, 39, 6), und mit der Verwechslung der beiden Laute v und p in umgekehrter Richtung prishṭim für vṛishṭim IX, 39, 2. Vermischungen wie die von goshâtiḥ und goshâḥ IX, 61, 20 und Verzwitterungen wie die von suṣipra und ṣiprin VIII, 66, 2; 99, 2 seien hier gleichfalls als characteristisch für das Aussehen des Sv.-Textes verzeichnet. Nicht selten bringt derselbe geradezu Wortungethüme hervor wie kshâmîḥ für kshâmaḥ VIII, 70, 4, adadishṭa für adedishṭa VIII, 45, 26, diṣasyati für daṣasyati IX, 3, 5 (ähnlich I, 139, 5), dyukshoḥ für kshoḥ IX, 97, 22, sasrate für sisrate[1]) V, 1, 1, ṣundhyâvatâ für ṣubhrâvatâ IX, 15, 3, pupuri für papuri VI, 46, 5. Nicht viel besser ist IX, 90, 1 die Form sanishan, die als Participium Aoristi aufzufassen sein würde[2]), statt des klaren und durch eine Anzahl von Parallelstellen gesicherten sanishyan, oder der scheinbar zu maghavan gehörige Gen. plur. mahonâm, hinter dem theils der Gen. mahânâm von dem früh veralteten Stamm maha (VIII, 63, 1; 92, 3), theils das gleichfalls später ungebräuchlich gewordene mahâmaha (VIII, 46, 10) steckt.

Als Beispiel davon, wie sich nicht selten ganze Reihen kleiner Textalterationen im Sv. vereinigen, um das Aussehen eines Ṛig-Verses zu entstellen, sei VIII, 19, 30 angeführt. Hier liest der Ṛv.:

pra so' agne tavotibhiḥ
suvîrâbhis tirate vâjabharmabhiḥ
yasya tvaṃ sakhyam âvaraḥ.

---

[1]) Das Richtige steht auch in der Taitt. Saṃh., Vâj. Saṃh. und dem Atharvaveda.

[2]) Vergl. aber Whitney Gramm. § 909.

Dagegen der Sâmaveda, mit welchem hier die Taittirîya Saṃhitâ geht:

pra so' agne tavotibhiḥ
suvîrâbhis tarati vâjakarmabhiḥ
yasya tvaṃ sakhyam âvitha.

Dass zunächst dem auch metrisch besser passenden pra tirate der Vorzug vor pra tarati zu geben ist, zeigt ein Blick in Grassmann's WB. zur Genüge. Der Stamm vâjabharman sodann erscheint zwar so wenig wie vâjakarman ausser eben an unsrer Stelle im Ṛigveda und, soviel ich weiss, irgendwo anders[1]), aber das Wort vâjambhara (Ṛv.) und der Name Bharadvâja[2]) zeigen doch, dass vâjabharmabhiḥ die richtige Lesart ist, wobei noch auf Stellen des Ṛv. hingewiesen sein möge wie I, 63, 9; 64, 13[3]); II, 24, 9; IV, 16, 16; 17, 9; VIII, 60, 18; IX, 52, 1.

Die Entscheidung endlich über das letzte, den Accusativ sakhyam regierende Verbum des Verses, âvaraḥ resp. âvitha, wird zu Gunsten des im Ṛv. überlieferten âvaraḥ durch zwei demselben Maṇḍala zugehörige Stellen gegeben, VIII, 13, 21, 44, 20, zu welchen man noch IV, 31, 11; 41, 7; VII, 18, 12; IX, 66, 18 vergleichen möge.

Als weiteres Beispiel der durch eine Reihe von Alterationen veränderten Textgestalt eines Verses oder Pâda im Sv. sei hier noch III, 45, 1 (an Indra) erwähnt: vielleicht noch sichtbarer als im vorigen Fall wird auch hier durch

---

1) Doch giebt der technische Name des zugehörigen Sâman, vâjabhṛit oder vâjabharmîya, einen beachtenswerthen Fingerzeig dafür, dass auch in der Tradition der Sâmaveda-Schulen die richtige Lesart nicht vollkommen vergessen war.

2) Gewiss um dieses Namens willen wird auch dessen Träger als der Verfasser des betreffenden Sâman angesehen.

3) Ganz ähnlich II, 26, 3; X, 147, 4.

jede der Differenzen der Werth der Ṛigveda-Ueberlieferung bestätigt. Ueberliefert ist:

(Ṛv.) mâ tvâ ke cin ni yaman viṃ na pâṣinaḥ.

(Sv.) mâ tvâ ke cin ni yemur in na pâṣinaḥ.

Mit dem Ṛv. stimmt die Lesung der Vâj. Saṃh. und des Atharvaveda überein (nur für ni hat Av. vi); das Taitt. Âr. schliesst sich im Wesentlichen dem Sv. an. Es ist klar, dass nicht ni yemuḥ sondern ni yaman zu schreiben ist; das zeigt ebenso sehr die Syntax (vorangehendes mâ) wie die Metrik (zweite Sylbe nach der Cäsur) und die Parallelstellen IV, 44, 5; VII, 69, 6 (vergl. auch VIII, 33, 8). Nicht minder klar ist, dass vim geschrieben werden muss; die Stellung des na und der deutliche Sinn der ganzen Vergleichung machen jedes weitere Wort hierüber unnöthig.

Wenn wir in den bisher erörterten Stellen gegenüber der corrumpirten Gestalt des Sv.-Textes in der Ṛv.-Ueberlieferung einfach das Richtige zu besitzen glaubten, so sprechen auch diejenigen Stellen, an welchen der Ṛv. einen verderbten Text hat, in ihrer grossen Mehrzahl nicht für, oder sie sprechen sogar direct gegen den selbständigen Werth der Sv.-Tradition. Mehrfach nimmt der Sv. einfach an der Corruptel des Ṛv. Theil: so z. B. IX, 61, 12, wo die Parallelstellen kaum Zweifel darüber lassen, dass das befremdende indrâya yajyave[1]) in indrâya vâyave zu verbessern ist (vergl. IX, 27, 2; 33, 3; 34, 2; 65, 20; 84, 1; 85, 6; 86, 20; 97, 25. 49; 108, 16). Bisweilen aber weicht der Sv. derartig von der Corruptel des Ṛv. ab, dass er, weit entfernt davon das Richtige zu geben, eben jenes selbe Verderbniss als die seinen Anordnern direct oder indirect vorliegende Grundlage des eignen Textes erkennen lässt, die dann durch weiter

[1]) Auch die Vâj. Saṃh. hat diese Lesart.

fortschreitende Zerrüttung oder auch durch verfehlte Besserungsversuche noch mehr entstellt wurde. Dieser Art ist der Vers IX, 79, 1, der oben S. 72 eingehend besprochen ist. Ich führe als ein wenigstens wahrscheinliches Beispiel für dieses Verhältniss noch IX, 98, 12 an, wo der Rigveda liest:

tam sakhâyaḥ purorucam
yûyaṃ vayaṃ ca sûrayaḥ
aṣyâma vâjagandhiam
sanema vâjapastiam.

Der Sv. hat im ersten Pâda purûrucam. Geradezu unmöglich ist weder die überlieferte Lesung des Ṛv. (»den vorausleuchtenden«) noch die des Sv. (»den sehr leuchtenden«; vergl. X, 104, 5 pururucaḥ; zur Quantität des u vergl. Benfey Quantitätsverschiedenheiten V, 1, S. 3. 34). Wenn man aber die stehende Verbindung des Verbums ruj mit dem Acc. puras erwägt, wird man es wahrscheinlich finden, dass Soma, der Zerbrecher der Festen (dṛḷhâ etc., vergl. IX, 34, 1; 91, 4; 108, 6), hier mit dem Epitheton purorujam belegt ist.

Uebrigens zeigt die Sâmantradition ähnliche Schwächen wie betreffs der Lesung einzelner Worte oder Wortgruppen so auch in Bezug auf die Anordnung der Verse und ihre Zusammenfassung zu Tṛcas[1]. Schon oben (S. 131) habe ich auf die nicht ganz seltenen Fälle hingewiesen, in welchen der Sâmaveda aus den ṛigvedischen Materialien Tṛcas schafft, wo ursprünglich keine existiren, oder denselben Rigvers einmal in seinem ursprünglichen, einmal in einem neuen, willkürlich gemachten Zusammenhang verwendet. Bei den Um-

[1]) Von dem Vorzug, der dem Sv. in Bezug auf die Erhaltung der in der Riksaṃhitâ verdeckten Gliederungen zukommt, sehen wir hier natürlich ab: man berücksichtige, dass auch in der Ṛv.-Tradition, sobald Gelegenheit zur Markirung dieser Gliederungen ist, d. h. bei den liturgischen Vorschriften, sich dieselben als durchaus bekannt erweisen.

stellungen einzelner Verse — meistens handelt es sich darum, dass der zweite und dritte Vers eines Tṛica die Stelle tauschen[1]) — giebt, wie sich von selbst versteht, der Zusammenhang der Gedanken nur selten eine Entscheidung. Die aufmerksamere Betrachtung dessen, was gesagt zu werden pflegt, und der Reihenfolge, in der es gesagt wird, des Tones, in welchem die allgemeinere Bitte um Segnungen sich als Schluss an die Aufführung der speciellen Eigenschaften, Thaten, Schicksale des Gottes anzufügen pflegt, wirft immerhin wenigstens in einer Reihe von Fällen ein Gewicht in die Wagschale; eine vorurtheilslose Prüfung wird mir, glaube ich, darin Recht geben, dass dies fast ausnahmslos[2]) zu Gunsten der Ṛiktradition geschieht. —

Den Momenten, durch welche wir bisher die überwiegende Vortrefflichkeit des Ṛiktextes gegenüber dem des Sâmaveda darzuthun versucht haben, stehen selbstverständlich, wie in dem zuletzt Gesagten bereits berührt ist, überaus zahlreiche andre Fälle zur Seite, in welchen die beiden Veden zwei an und für sich gleich mögliche Lesarten aufweisen: wie sollen auch die Anordner des Sv., selbst wenn sie sich ein noch so willkürliches und ungeschicktes Verfahren erlaubten, in jedem einzelnen Fall unabänderlich nur auf solche Lesarten, die sich als unmöglich verrathen, verfallen sein? Wenn III, 9, 1 sich gegenübersteht apâṃ napâtaṃ subhagaṃ sudîditim und a. n. s. sudaṃsasam, oder V, 38, 1 urosh ṭa' indra râdhasaḥ und vibhosh ṭa' i. r., so ist natürlich eine Entscheidung aus inneren Gründen undenkbar. Nur das grössere Gewicht der Bezeugung kann hier den Ausschlag geben, und somit muss, wenn die im Obigen versuchte

---

1) Besonders bei Pavamânatexten ist dies häufig.

2) Als Ausnahme dürfen die von mir in der ZDMG. XXXVIII, 470 fg. besprochenen Facta in Bezug auf Ṛv. VIII, 32 angeführt werden.

Characteristik der Sâman-Lesarten zutreffend ist, diese Entscheidung im zweifelhaften Falle durchaus zu Gunsten der Ṛigüberlieferung ausfallen — falls sich nicht etwa dem Sündenregister des Sâmantextes, aus dem wir eine Anzahl von Proben mitgetheilt haben, eine wenigstens annähernd gleiche Gegenrechnung zu Ungunsten des Ṛv. gegenüberstellen lässt. Dass hiervon nicht die Rede sein kann, hat mir die vergleichende Prüfung der beiden Texte je länger je entschiedener gezeigt. Sie hat mir die Ueberzeugung gegeben, dass in einigen wenigen Fällen der Sv. in der That brauchbare Verbesserungen des Ṛiktextes giebt, dass aber diese Stellen entfernt nicht hinreichend sind, um die Berechtigung der aus den obigen Erörterungen sich ergebenden Präsumtion, welche im zweifelhaften Falle stets zu Gunsten des Ṛv. zu entscheiden gebietet, irgend zweifelhaft zu machen. Niemand wird, oder wenigstens Niemand sollte darüber schwanken, dass I, 9, 4 die Gebete, die sich zum Indra erheben, nicht freudlos (ajoshâḥ), sondern, wie der Sv. ergiebt, einmüthig (sajoshâḥ) genannt werden[1]. Ebenso wird man nicht bezweifeln, dass X, 156, 3 Agni angerufen wird, die Radbüchse zu schmieren und die Radschiene (pavim, so Sv.), nicht aber den Geizigen (paṇim, Ṛv.) sich drehen zu lassen[2]. Wie die Sâmaveda-Diaskeuasten sich uns zeigen, wird man es nicht sehr wahrscheinlich finden, dass ihnen an diesen Stellen die fehlerhaften Lesarten des Ṛv. überliefert vorlagen und sie das Richtige ihrerseits durch Conjectur gefunden

[1]) Auch Ludwig zieht sajoshâḥ vor. In der That drückt jush und seine Ableitungen im Ṛv. das Wohlgefallen, die Freude aus, die zwischen Göttern und Menschen herrscht, mit der Negation aber das Gegentheil dieses Wohlgefallens, so dass die Auffassung von ajoshâḥ als »unersättlich« nicht statthaft ist.

[2]) So auch Grassmann und Ludwig. L. vergleicht zu vartayâ pavim Taitt. Saṃh. II, 6, 3, 3; näher läge es noch an Ṛv. V, 62, 2 anu vâm ekaḥ pavir â vavarta zu erinnern.

haben. In andern Fällen wird man hierüber zweifelhaft sein. Bei der Herstellung des Metrums IX, 70, 1 durch die Einsetzung von duduhrire für duduhre, bei der übrigens nicht unbedenklichen Verbesserung von X, 23, 1 durch ṣmaṣrubhiḥ für ṣmaṣru[1]), bei der Ausfüllung der metrischen Lücke von VIII, 69, 8 durch Einfügung von naraḥ (hinter prârcata), bei der möglichen, aber keineswegs evidenten Lesung parame (für pûrvie) viomani IX, 70, 1 wird die Annahme von Conjecturen, welche in diesen Fällen keineswegs über den Horizont jener Textordner hinausgehen würden, nicht ausgeschlossen werden können.

Es muss der Textbehandlung im Einzelnen vorbehalten bleiben, die Fälle, in welchen der Sv. Richtiges bietet — sei es nun als überliefert, sei es als der Entstehung durch Conjectur verdächtig — in aller Vollständigkeit herauszustellen. Die Zahl derartiger Fälle ist — so viel darf schon hier mit grösster Sicherheit behauptet werden — eine überaus geringe. So ist es auch den meisten Vedaforschern gegenüber vielmehr nöthig, derartige von ihnen angenommene Fälle zu bestreiten, als dass man in der entgegengesetzten Richtung zur Polemik Anlass fände. Selbst die im Ganzen besonnene Kritik Grassmann's kann meines Erachtens von dem Vorwurf einer Ueberschätzung der Sâman-Tradition nicht freigesprochen werden. So will Gr. in VIII, 24, 13 pra râdhasâ codayâte mahitvanâ aus dem Sv. die Lesart râdhâṃsi aufnehmen. Gewiss wäre râdhâṃsi unanstössig (vergl. VI,

---

[1]) Für Beibehaltung des Accusativs, welcher überhaupt der regelmässige mit dhû verbundene Casus ist, spricht X, 26, 7. Den Locativ hat II, 11, 17. Der Instrumental wäre an sich unzweifelhaft zulässig; von Parallelstellen aus dem Ṛv. weiss ich nichts Zutreffenderes als IV, 45, 6 (Gaedicke, Accusativ 56) anzuführen. Das Metrum ist, wenn man ṣmaṣru beibehält, durch die häufig erforderliche zweisylbige Messung von pra (oder mit Gr. durch die in hariṣmaṣâru erhaltene Nebenform ṣmaṣâru?) in Ordnung zu bringen.

48, 9), aber warum nicht auch der Instrumental (»er soll [uns] fördern durch Gabe«)? Vergl. I, 94, 15; V, 43, 9. Wäre die Bezeugung von râdhasâ und râdhâṃsi gleichwerthig, so möchte man schwanken; gegenüber einer so vorzüglichen Ueberlieferung aber, wie die des Ṛv. ist, wird auf die missliche Autorität des Sv. hin eine über die leitenden Grundsätze ihres Verfahrens klare Kritik sich nie entschliessen können, die Lesart râdhâṃsi zu befürworten.

In viel höherem Grade aber als von dem Verfahren Grassmann's gilt das eben Gesagte von demjenigen Ludwig's. Seine langen Tabellen von Lesarten des Sâmaveda die älter sein sollen als diejenigen des Ṛigveda, beruhen fast ausnahmslos auf Entscheidungen eines rein subjectiven Gutdünkens. Zur Probe nur die ersten Nummern seines Verzeichnisses (Bd. III S. 83):

VIII, 84, 1 preshṭhaṃ vo' atithim
stushe mitram iva priyam
agniṃ rathaṃ na vediam.

Hier giebt der Sv. ágne (Voc.), woraus L. den Gen. agné[ḥ] herstellt, der »entschieden älter« sein soll, als die Lesart agnim. Entschieden älter? Und überhaupt älter? Soll die Ueberlieferung wirklich im Unrecht sein, wenn sie nach den Worten preshṭhaṃ vo' atithiṃ stushe den Dichter fortfahren lässt, ganz wie jeder Unbefangene erwarten muss, und ganz wie I, 186, 3 nach dem Eingang preshṭhaṃ vo' atithiṃ griṇîshe auch fortgefahren wird — agnim? Oder findet L. Anstoss in der Vergleichung des dritten Pâda: den Agni, der kundbar ist wie ein Wagen? Ich will kein Gewicht auf III, 2, 15 legen, wo es von Agni heisst: rathaṃ na citram. Aber auf das Genaueste mit unsrem Verse stimmt II, 2, 3, VIII, 19, 8, welche Stellen für die unsrige um so beweisender sind, als ihre Uebereinstimmung in den Ausdrücken noch

über die Vergleichung des Agni mit dem Wagen hinausgeht: mitram iva priyam, mitraṃ na . . . praṣaṃsiam, praṣaṃsamâno' atithir na mitriyaḥ. Ludwig ändert an keiner dieser Stellen; warum an der unsrigen? Und was ist der Sinn, den er durch seine Aenderung zu erlangen sucht? »Des Agni Wagen ist natürlich Agni selber« (Bd. IV, S. 389). Also: ich preise den liebsten Gast, der wie des Agni Wagen (d. h. wie Agni selber) zu betrachten ist — mit andern Worten: ich preise Agni, der wie Agni zu betrachten ist. Haben diese Reste ehrwürdigsten Alters, die im Ṛigveda vor uns liegen, keinen Anspruch an das, was sich Kritik nennt, auf etwas Andres und Besseres, als solche achtlose Willkür?

Es genügt, auf die nächsten Stellen jenes Ludwig'schen Verzeichnisses nur einen Blick zu werfen. VI, 16, 28 warum nicht, wie im Ṛv. überliefert ist, agnir no vanate[1] rayim? Warum nur ist vaṃsate »besser«? — IV, 9, 1 warum nicht ya' îm â devayuṃ janam iyetha barhir âsadam? Und ähnlich weiter. Diese nicht ausgewählten sondern der Zusammenstellung Ludwig's der Reihe nach entnommenen Stellen zeigen, was es mit seinen langen Listen der angeblich älteren Sv.-Lesarten für eine Bewandtniss hat; wir werden uns durch diese Listen nicht bewegen lassen, auch nur ein Haar breit von dem Grundsatz abzugehen, der die Norm unsrer Kritik bilden muss: dass das Vorliegen echterer Ueberlieferung im Sv. gegenüber Verderbnissen des Ṛv. in einzelnen Fällen anzuerkennen, jedoch in jedem Fall, wo nicht die stärksten Gründe für die Sv.-Lesart sprechen, für unwahrscheinlich anzusehen ist, und dass in zweifelhaften Fällen die Prä-

[1]) Vergl. über die Form vanate als Indicativ und Conjunctiv W. Neisser, Zur ved. Verballehre I, S. 17 fg. (Bezzenb. Beitr. VII, 223 fg.).

sumtion unbedingt für die im Ṛv. überlieferte resp. für eine von dieser aus durch Conjectur zu findende Textgestalt spricht.

Es würde uns übrig bleiben, auf Grund der bisher gefundenen Resultate die von mehreren Forschern aufgestellte Behauptung zu beleuchten, dass die Lesarten des Sv. einer andern »Ṣâkhâ« des Ṛv. als der uns überlieferten entstammen. Wir werden jedoch zweckmässiger an einem späteren Ort auf die bezeichneten Fragen zurückkommen und besprechen zunächst, wie wir es in Bezug auf den Sv. jetzt gethan haben, den Character der in den übrigen Veden, zunächst in den verschiedenen Zweigen des Yajurveda vorliegenden Varianten des Ṛik-Textes.

Es ist hier nöthig, einige Sätze über die hauptsächlichsten Bestandtheile des Yajurveda und das Verhältniss der überlieferten Redactionen dieses Veda voranzustellen.

Die soviel ich sehe bisher allgemein angenommene Ansicht über den fundamentalen Unterschied des schwarzen und des weissen Yajurveda ist in folgenden Worten Weber's [1]) ausgedrückt: »Während in der Saṃhitâ des schwarzen Yajus die Opfersprüche meist unmittelbar von ihrer dogmatischen Erklärung etc. und von der Darstellung des dazu gehörigen Ceremoniells gefolgt sind, und sich der den Namen Brâhmaṇam tragende Theil von dieser Saṃhitâ nur der Zeit nach unterscheidet, als ein Nachtrag nämlich zu ihr zu betrachten ist, sind die Opfersprüche und deren Erklärung wie Ritual im weissen Yajus von einander gänzlich getrennt.«

---

[1]) Ind. Literaturgeschichte, 2. Aufl., S. 94. — Aehnlich Eggeling, Sacred Books, vol. XII, XXVI fg.; Kaegi, der Rigveda, S. 127, u. s. w.

Es sei gestattet, die gegen diese Sätze zu richtenden Bemerkungen, welche auch für die uns beschäftigenden textgeschichtlichen Fragen von principieller Wichtigkeit sein dürften, an eine scheinbar weit abliegende Stelle anzuknüpfen, an ein Sûtra des Ṣâṅkhâyana Gṛihya II, 11, 13, wo es in Bezug auf die Reihenfolge der dem vedischen Schüler zu überliefernden Texte heisst: »wenn der Veda, endend mit dem Ṣamyu-Bârhaspatya-Lied (d. h. dem Schlusshymnus der von Ṣâṅkhâyana adoptirten Saṃhitâ) vorgetragen ist und (der Lehrer ihm dann noch) das geheime Pensum mittheilen will,« u. s. w. Was das »geheime Pensum« (rahasya) ist, sehen wir aus andern Stellen desselben Sûtra[1]): es sind verschiedene Abschnitte des Âraṇyaka, d. h. nicht, wie häufig erklärt wird, der für die ὑλόβιοι (vânaprastha) bestimmten Texte, sondern der um ihrer höheren mystischen Heiligkeit willen vom Lehrer dem Schüler im Walde statt im Dorf mitzutheilenden Texte. Also während man in der Regel gewöhnt ist, unter den vedischen Texten auf die Saṃhitâ das Brâhmaṇa, auf das Brâhmaṇa das Âraṇyaka folgend zu denken, wird hier, wie man sieht, eine Beschreibung des Lehrpensums gegeben, bei welcher nach der Saṃhitâ direct das Âraṇyaka folgt. Wo bleibt das Brâhmaṇa? Liest man die speciellen Vorschriften des Ṣâṅkhâyana über den vedischen Unterricht, so findet man eingehende Bestimmungen über das Studium der Saṃhitâ und nicht minder eingehende Bestimmungen über das Studium des Âraṇyaka, aber vom Studium des Brâhmaṇa — in diesem Fall des Kaushîtaki Brâhmaṇa — ist mit keinem Wort die Rede.

Die auf den ersten Blick befremdende Erscheinung, dass es unter den Ṛigvedins einen Lehrcursus gab, der mit Ueber-

[1]) II, 11, 11. 12; 12, 13. 14; VI, 4.

gehung des Brâhmaṇa von der Saṃhitâ zum Âraṇyaka fortschritt, wird dadurch scheinbar noch weiter complicirt, dass ein grosser Abschnitt des Âraṇyaka, die Darstellung des Mahâvrata, offenbar nichts andres ist als ein Stück Brâhmaṇa oder ein Nachtrag zum Brâhmaṇa. Lesen wir das Aitareya Brâhmaṇa, so finden wir, dass dessen Verfasser von den Ceremonien des Mahâvrata sehr wohl weiss; er stellt sie aber nicht an dem Orte, an welchen sie im Zusammenhang des übrigen Rituals gehören würden, dar, sondern die Brâhmaṇa-artige Erörterung des Mahâvrata wird — eben wegen der besonderen mystischen Dignität, welche man dieser Ceremonie zuschrieb — im Âraṇyaka gegeben. Wir fragen von Neuem: wie kann, auf die Saṃhitâ der Hymnen folgend, das Mahâvrata — wie es scheint, ein Anhang zum Brâhmaṇa — gelernt werden, aber nicht das Brâhmaṇa selbst?

Auf diese etwas perplex machende Frage scheint mir nun ein gewisses Licht zu fallen durch eine Stelle im fünften Buch des Aitareya-Âraṇyaka, dem Text der Aitareya-Schule, welcher den zum Mahâvrata gehörigen Sûtra-Abschnitt enthält, ganz so wie das erste Buch des Ait. Âr. der zugehörige Brâhmaṇa-Abschnitt ist[1]). Dort heisst es (V, 3, 10): nedam (scil. mahâvratam) ekasminn ahani samâpayed iti ha smâha Jâtûkarṇyaḥ, samâpayed iti Gâlavo, yad anyat prâk tricâṣîtibhyaḥ samâpayed evety Âgniveṣyâyanaḥ. Beim Vortrag des Mahâvrata-Pensums kamen also die s. g. tṛicâṣîtayaḥ vor. Das Brâhmaṇa (Ait. Âr. I, 4, 3) sagt nur: er (d. h. der Opferpriester) trägt die eine und die andre tṛicâṣîti u. s. w. vor, und das bedeutet dies und dies. Aber wir sehen jetzt, wer das Mahâvrata studirte, trug, wie aus dem Sûtra folgt, die aṣîtayaḥ selber vor, nicht Betrachtungen über ihre Bedeutung,

[1]) Vergl. meine Bemerkungen in den Sacred Books, vol. XXIX, p. 154 fg.

sondern ihren Text. Damit kommen wir dem Problem näher, wieso nach dem Studium der Saṃhitâ direct dasjenige des Âraṇyaka, mit Fortlassung des Brâhmaṇa folgen konnte. Das Studium des Âraṇyakatheils Mahâvrata bedeutete eben nicht das Studium des Brâhmaṇabuchs, welches von jener Ceremonie handelt, sondern es bedeutete die Saṃhitâ-artige Recitation der zur Mahâvrata-Litanei gehörigen Mantras. So werden wir also annehmen müssen, dass der ordnungsmässige Lehrcursus des Ṛigveda, wie ihn Ṣâṅkhâyana vor Augen hatte, sich auf die Saṃhitâ, daneben für Auserwählte auf das Rahasya beschränkte. A u s s e r d e m muss es Separatschulen gegeben haben, wo wenn wir so sagen dürfen Specialisten das Brâhmaṇa studirten. Es ist also, meine ich, nicht correct sich, wie in der Regel geschieht, dahin auszudrücken, dass die Bahvṛicas je nach ihrem Brâhmaṇa in Aitareyinas, Kaushîtakinas etc. zerfielen. Sondern innerhalb der grossen Schaar der Bahvṛicas, welche die Saṃhitâ des Ṛv. lernten, gab es eine Abtheilung von Aitareyinas, eine von Kaushîtakinas u. s. w., Viele aber — vermuthlich die Allermeisten — waren einfach nur Bahvṛicas ohne sich mit einem der Brâhmaṇas zu beschäftigen und daher auch ohne auf die Benennung eines Aitareyin oder Kaushîtakin Anspruch zu haben.

Lernen wir nun auf diese Weise die Saṃhitâ als das einzige Stehende, Wesentliche im Lehrpensum der Bahvṛicas kennen, so liegt es überaus nahe, eine Anwendung dieser Betrachtungen auf die Adhvaryuschulen zu versuchen. Wenn es dem einen Zweige der Vedakundigen nicht wesentlich schien, dass Jeder die in den Brâhmaṇas vorgetragene mystisch-speculative Erklärung der Hotar-Functionen kenne, werden wir nicht leicht annehmen, dass der zweite Zweig der Brahmanen der mystischen Erklärung der Adhvaryu-Functionen

eine wesentlich andre Dignität eingeräumt habe. Und wir werden in dieser Auffassung bestärkt durch Stellen wie Taitt. Âr. II, 10: yad ṛico 'dhîte . . . yad yajûṃshi . . . yat sâmâni . . . yad atharvâṅgirasaḥ . . . yad brâhmaṇânîtihâsân purâṇâni etc. Hier wird — und zwar wohlbemerkt in einem Text des schwarzen Yajurveda —, zuerst von dem svâdhyâya der vedischen Saṃhitâs selbst, der ṛicas, der yajus u. s. w., und dann erst hinterher, als von einer Art Literatur zweiter Classe, neben den Itihâsas etc. auch von den Brâhmaṇas gesprochen: es wird also doch auch für den Standpunct des schwarzen Yv. zweierlei gewesen sein, die Yajus selbst zu recitiren und die im Brâhmaṇastyl gegebenen rituellen und mystischen Erörterungen über die Yajus zu recitiren. Mit einem Wort: es muss auch im schwarzen Yajurveda eine Sonderung der eigentlichen Yajus und der Brâhmaṇa-artigen Zuthaten zu denselben gegeben haben.

Treten wir nun mit diesen Voraussetzungen an die Untersuchung der thatsächlich vorliegenden schwarzen Yajustexte heran, so wird sich, glaube ich, das Aussehen derselben hinsichtlich der Trennung von Saṃhitâ- und Brâhmaṇa-Elementen doch wesentlich anders darstellen, als es für die herrschende, oben (S. 290) mit den Worten Weber's wiedergegebene Ansicht der Fall ist. Beachten wir vor Allem die Weise, wie die beiden grössten und wichtigsten Hauptcapitel des in den Yajurveden zur Erörterung kommenden Stoffes im schwarzen Yv. dargestellt sind: das Neu- und Vollmondsopfer sammt dem Somaopfer[1]) und zweitens die Lehre von der Schichtung des Feueraltars. In der Vâjasaneyi Saṃhitâ ist bekanntlich das Mantra-Material für das erstere Ritualgebiet in den

[1]) Ich übergehe der Kürze wegen die übrigen weniger wesentlichen Opfer, deren Beschreibung mit derjenigen der erwähnten verbunden zu werden pflegt.

Büchern I—X, für das zweite in XI—XVIII dargestellt; die zugehörigen rituellen Erklärungen finden sich im Śatapatha Brâhmaṇa in den Büchern I—V resp. VI—X. Entfernt sich nun beispielsweise die Taittirîya Saṃhitâ von dieser klaren Gruppirung des Stoffes in der That so weit und in der Richtung, wie es nach jenen Aufstellungen über den Gegensatz des schwarzen und des weissen Yv. angenommen werden müsste? Genau wie die Vâj. Saṃh. fängt auch die Taitt. Saṃh. an mit dem Spruch ishe tvorje tvâ; es folgen, wiederum durchaus parallel mit der Vâj. Saṃh., die gesammten Sprüche für das Voll- und Neumondsopfer, darauf die Sprüche für das Somaopfer bis zu dem dieses Opfer abschliessenden avabhṛitha-Bade: und diese ganze Behandlung der beiden Hauptopfer (TS. I, 1-4) liegt als eine reine, mit keinen Brâhmaṇa-Zuthaten untermischte Sammlung von Sprüchen vor, genau in der Art der Vâj. Saṃh. gehalten und eine Parallel-Recension zu den betreffenden Abschnitten der Vâj. S. darstellend. Ganz ebenso findet sich an einer andern Stelle der Taittirîya Saṃhitâ (Buch IV) die vollständige, von Brâhmaṇa-Abschnitten unberührte Saṃhitâ des Feueraltar-Rituals. Und wie hier diese zwei umfassenden alten Saṃhitâs, so liegen innerhalb der TS. auch die beiden entsprechenden Brâhmaṇas vor, die sich ihrerseits durchaus als Brâhmaṇas ohne Saṃhitâ-Beimischung darstellen[1]): das Brâhmaṇa des Somaopfers[2]) (TS. VI) und das Brâhmaṇa des Agnirituals (TS. V). Aehnlich enthält die Maitrâyaṇî Saṃhitâ die Sprüche für die halbmonatlichen Opfer und den Soma in I, 1-3, diejenigen für die Agni-Schichtung in II,

[1]) Ich spreche von dem Verhältniss im Ganzen: dass im Einzelnen secundäre Verschiebungen desselben sich finden, ändert an der Sache nichts.

[2]) Dasjenige des Voll- und Neumondopfers findet sich an einem andern Orte, Taitt. Brâhmaṇa III.

7-13, während die entsprechenden Brâhmaṇas sich III, 6 fg. und III, 1 fg. finden. Für die Hinzufügungen allerdings, die sich an die bezeichneten Fundamentalbestandtheile des Yajurveda angeschlossen haben, gilt die hier behauptete Trennung der Saṃhitâ- und der Brâhmaṇa-Partien vielfach nicht; selbstverständlich liegt es ausserhalb des Rahmens der gegenwärtigen Untersuchung, die hier anknüpfenden specielleren Fragen über den Aufbau der schwarzen Yajus-Saṃhitâs im Einzelnen zu verfolgen. Uns muss es genügen, festgestellt zu haben, dass wir uns im schwarzen Yajurveda genau so gut wie im weissen für die grossen Haupt- und Grundmassen der Mantras auf Saṃhitâtexte, denen kein Brâhmaṇastoff beigemischt ist, zurückgeführt sehen. Dass diese Saṃhitâ-Elemente, welche z. B. im Corpus der Taitt. Saṃh. enthalten sind, mit den Brâhmaṇa-Elementen desselben Corpus nicht aus einem Gusse sind, zeigt eine Vergleichung der beiden Arten von Texten leicht; dass die einen den andern im Grossen und Ganzen chronologisch und innerlich irgend näher stehen, als die correspondirenden Abschnitte der Vâj. Saṃh. denen des Ṣatapatha Brâhmaṇa, dürfte kaum beweisbar sein. Wer daher, sei es von Seiten der Sprache oder der Textgeschichte, sei es von Seiten des Inhalts, die Materialien der »Taittirîya Saṃhitâ« benutzt, wird sich darüber klar sein müssen, dass dieser allgemeine Titel die Productionen getrennter, wahrscheinlich weit von einander getrennter literarischer Perioden zu einem doch nur sehr scheinbaren Ganzen zusammenschliesst — Elemente, die grösstentheils noch in so compacter Form vor uns liegen, dass sie leicht aus einander gelöst und an die geschichtlich ihnen zukommende Stelle gebracht werden können.

Doch vielleicht haben wir uns allzu weit in Andeutungen über Fragen verirrt, deren abschliessende Lösung einer eigenen

Behandlung vorbehalten bleiben muss. Das hier Gesagte wird aber wenigstens zur vorläufigen Rechtfertigung unsres Standpuncts hinreichen, wenn wir in der Erörterung der vedischen Textgeschichte, statt beispielsweise von der Taitt. Saṃhitâ, der Vâj. Saṃhitâ im Ganzen zu sprechen, eine andre Auffassungs- und Ausdrucksweise vorziehen. Wir werden es, um hier allein die beiden Hauptgruppen der in Betracht kommenden Textelemente zu nennen, mit einer Yajus-Saṃhitâ der Opfer (Voll- und Neumondsopfer etc., Soma) und mit einer Yajus-Saṃhitâ der Feuerschichtung zu thun haben. Und wir werden die betreffenden Abschnitte der überlieferten Yajus-Sammlungen als neben einander stehende Recensionen jener beiden Ur-Saṃhitâs behandeln müssen: denn dass weder die Maitrâyaṇîyas noch die Taittirîyas noch die Vâjasaneyins direct im Besitz der allen diesen Redactionen zu Grunde liegenden Muttertexte der Yajus-Theologie sind, kann mit Sicherheit behauptet werden.

Beginnen wir nun, um über die Beschaffenheit der in jenen Quellen enthaltenen Lesarten der Ṛigverse zur Klarheit zu gelangen, mit einem Sûkta, welches in seinem vollen Umfange in die Saṃhitâ der Feuerschichtung aufgenommen ist, dem Vâtsapra (Ṛv. X, 45). Ich gebe den überlieferten Ṛv.-Text (R) mit den Varianten der Taittirîya Saṃhitâ (T), Maitrâyaṇî Saṃh. (M) und Vâjasaneyi Saṃhitâ (V)[1]. In der Transscription der Accente, auf welche es hier nicht ankommt, folge ich der herkömmlichen Weise.

1. diváས pári prathamáṃ jajñe agnír
asmád dvitī́yam pári jâtávedâḥ |

[1]) Ts. IV, 2, 2; Ms. II, 7, 9; Vs. XII, 18 fgg. Bei den nur mit ihren Pratîkas aufgeführten Versen sind die Lesarten nach der an andrer Stelle der betreffenden Saṃhitâ sich findenden vollen Gestalt ergänzt worden, ebenso bei V. 8, der in der Maitr. S. hier fortgelassen ist, aber II, 7, 8 steht. Rein Orthographisches ist nicht bemerkt worden (wie ḍ statt ḷ u. dergl.).

tṛitī́yam apsú nṛimáṇâ ájasram
índhâna enaṃ jarate svâdhī́ḥ ||

janate M (auch Kâṭhaka), aber jarate Padapâṭha der Maitr. Saṃh., welcher überhaupt vielfach Lesarten der andern Redactionen aufgenommen hat.

2. vidmā́ te agne tredhā́ trayā́ṇi
vidmā́ te dhā́ma víbhṛitâ purutrā́ |
vidmā́ te nā́ma paramáṃ gúhâ yád
vidmā́ tám útsaṃ yáta âjagántha ||

sádma víbhṛitam (für dh. v.) TM. — âbabhū́tha M.

3. samudré tvâ nṛimáṇâ apsv̀ antár
nṛicákshâ îdhe divó agna ū́dhan |
tṛitī́ye tvâ rájasi tasthivā́ṃsam
apā́m upásthe mahishā́ avardhan ||

dívo M. — ṛitásya yónau (für ap. up.) TM. — ahinvan T, agṛibhṇan M.

4. ákrandad agní stanáyann iva dyaúḥ
kshā́mâ rérihad vîrúdhaḥ samañján |
sadyó jajñânó ví hī́m iddhó ákhyad
ā́ ródasî bhânúnâ bhâty antáḥ ||

him M (hi | iṃ Padap.; hîm Kâṭhaka).

5. ṣrîṇā́m udâró dharúṇo rayîṇā́m
manîshā́ṇâm prā́rpaṇaḥ sómagopâḥ |
vásuḥ sûnúḥ sáhaso apsú rā́jâ
ví bhâty ágra ushásâm idhânáḥ ||

vásoḥ T.

6. víṣvasya ketúr bhúvanasya gárbha
ā́ ródasî apṛiṇâj jā́yamânaḥ |
vîḷúṃ cid ádrim abhinat parâyáñ
jánâ yád agním áyajanta pañca ||

jajñe (für ketúr) M. — rā́jā́ (für gárbha â) M.

7. uṣík pâvakó aratíḥ sumedhā́
mártesliv agnír amṛíto ní dhâyi |
íyarti dhûmám arushám bháribhrad
úc chukréṇa ṣocíshâ dyā́m ínakshan ||

mártyeshv V M (eine Hs. márteshv) Kâṭhaka. — arushó M. — ínakshat T.

8. dṛiṣânó rukmá urviyā́ vỳ adyaud
durmársham ā́yuḥ ṣriyé rucânáḥ |
agnír amṛíto abhavad váyobhir
yád enaṃ dyaúr janáyat surétâḥ ||

uruyā́ víbhâti M. — ajáro 'bhavat sáhobhir M. — ája-nayat V T M.

9. yás te adyá kṛiṇávad bhadraṣoce
'pûpáṃ deva ghṛitávantam agne |
prá táṃ naya pratarám vásyo ácha
[a]bhí sumnáṃ devábhaktaṃ yavishṭha ||

pratarā́ṃ T. — dyumnáṃ T M. — deváhitaṃ yavishṭhya (°shṭha Padap.) M.

10. ā́ tám bhaja sauṣravaséshv agna
ukthá-uktha ā́ bhaja ṣasyámâne |
priyáḥ sū́rye priyó agnā́ bhavâty
új jâténa bhinádad új jánitvaiḥ ||

11. tvā́m agne yájamânâ ánu dyū́n
víṣvâ vásu dadhire vā́ryâṇi |
tváyâ sahá dráviṇam icchámânâ
vrajáṃ gómantam uṣíjo ví vavruḥ ||

vásûni T. In M lautet der zweite Pâda von 11: dûtáṃ kṛiṇvánā́ ayajanta havyaíḥ.

12. ástâvy agnír narā́ṃ suṣévo
vaiṣvânará ṛíshibhiḥ sómagopâḥ |
adveshé dyā́vâ- pṛithivī́ huvema
dévâ dhattá rayím asmé suvī́ram ||

Fehlt in T; kann auch bei den Vâjasaneyins fortbleiben (Kâty. XVI, 5, 21 fg., vergl. Ṣat. Br. VI, 7, 4, 6). — nṛiṇā́m M. — adveshyé M. — huve M.

Die Reihenfolge der Verse stimmt in V mit dem Ṛv. überein; in T ist sie die folgende: 1-4. 7. 6. 5. 9 11. 8 (12 fehlt); in M: 1-3. 5. 7. 4. 6 [I, 96, 5[1]]. 9-12 (8 fehlt[1])).

Wir versuchen trotz des geringen Umfangs der hier vorgelegten Materialien die Schlüsse über das Verhältniss der verschiedenen Texte zu formuliren. Dass diese Schlüsse der Bestätigung oder Rectification durch weiter ausgedehnte Untersuchungen bedürfen, wird selbstverständlich im Auge behalten werden.

Auf den ersten Blick zerlegen sich die vier verglichenen Texte in zwei Gruppen. Auf der einen Seite steht eine fest ausgeprägte Textgestalt, die nahezu ohne Varianten im Ṛv. und in der Vs. vorliegt, auf der andern in viel weniger bestimmter Fixirung diejenige der beiden schwarzen Yajurveden, welche durch eine Reihe von Lesarten sich als zusammengehörig erweisen[2]), jedoch in zahlreichen Fällen sich von einander entfernen. Die Abweichungen der Versfolge führen auf die nämliche Gruppirung; auch sie lassen den Character der Unveränderlichkeit auf der einen Seite, der erheblich geringeren Festigkeit auf der andern Seite deutlich hervor-

---

[1]) Der in der Maitr. S. hinter V. 6 eingeschobene Vers Ṛv. I, 96, 5 ist vom Standpunct dieser Saṃhitâ aus als Bestandtheil des Vâtsapra-Hymnus zu betrachten, denn nur auf diese Weise gelangt das Sûkta zu der Verszahl zwölf, welche im zugehörigen Brâhmaṇa-Abschnitt (Maitr. S. III, 2, 2) für dasselbe angegeben wird. Es verdient bemerkt zu werden, dass der an dieser Stelle der Maitr. S. fehlende Vers 8 des Vâtsapra und der eingeschobene Vers I, 96, 5 beide in Maitr. S. II, 7, 8 neben einander erscheinen; so werden wir die Aufnahme von I, 96, 5 in das Vâtsapra als eine Vertauschung dieses Verses mit X, 45, 8 anzusehen berechtigt sein.

[2]) So Vers 2 sadma vibhṛitam; Vers 3 ṛitasya yonau; Vers 9 dyumnam.

treten. Für die Fälle, in welchen nur M und nicht T, oder nur T und nicht M sich von RV entfernt, wird es am nächsten liegen, der Quelle von TM die Lesart von RV zuzuschreiben und in der Abweichung von T resp. M von RV zugleich eine Abweichung von dem Grundexemplar, auf das die beiden schwarzen Yajustexte zurückgehen — ich nenne dasselbe X — zu erblicken. Wie man also auch über den Werth von X gegenüber demjenigen von RV urtheilen mag: einer Lesart, die nur in T oder nur in M sich findet, während der andre dieser beiden Texte mit RV stimmt, wird kein Gewicht beizumessen sein, weil präsumirt werden muss, dass diese Lesart überhaupt nicht aus X stammt, sondern von secundärer Herkunft ist. Ausgeschlossen allerdings ist in einem Fall der bezeichneten Art auch eine andre Construction nicht ganz: die von RV abweichende Lesart könnte in X gestanden haben, aber in einem der beiden Abkömmlinge von X nachträglich durch die Lesart von RV verdrängt sein. Man wird gegenüber der einfacheren Auffassung, die wir vorher hinstellten, dieser Möglichkeit kein grosses Gewicht beimessen wollen, namentlich in Anbetracht der grossen Freiheit, mit der offenbar T wie M die Lesarten seiner Quelle behandelt hat, und welche die Annahme individueller Abweichungen jedes dieser Texte von seiner Grundlage durchaus erleichtert und empfiehlt [1]).

Von grösserer Tragweite als die eben berührte Frage ist diejenige nach dem Verhältniss der im weissen Yajurveda vorliegenden Textgestalt (V) zum Text von X. Dass, wie

---

[1]) Eine Abweichung des Textes M von der Grundlage X anzunehmen halte ich auch da nicht für bedenklich, wo — wie häufig der Fall ist — das Kâṭhaka mit M geht; beide Texte repräsentiren offenbar eine engere Familie und können, wo sie T gegenüberstehen, nicht als zwei von einander unabhängige Zeugen angesehen werden.

wir es oben ausgesprochen haben, die Spruchsammlungen für die Schichtung des Feueraltars in V, in T und in M durchaus nichts anderes sind, als drei Redactionen einer und derselben Grund-Saṃhitâ, wird Niemand bezweifeln, der jene Texte vergleicht. Darin liegt aber auch, dass es für die in jene Saṃhitâ aufgenommenen Ṛigverse so zu sagen eine Grund-Yajustextgestalt gegeben hat; wir wollen sie W nennen. Für uns also erwächst die Aufgabe, die Vorgänge zu ermitteln, in welchen von W ausgehend die so verschiedene Gestalt von V einerseits, von X (= TM) andrerseits sich festgestellt hat. Sieht man nun zunächst, wie dies versuchsweise zu thun nahe liegt, in V und X zwei einfach parallel stehende Abkömmlinge von W, deren vergleichsweiser Werth nur noch zu bestimmen wäre, so würde offenbar die fast ausnahmslose Uebereinstimmung von V mit dem ausserhalb dieser Traditionsfamilie stehenden, hohe Autorität beanspruchenden R zu dem Schluss führen, dass W, die Quelle von VX, nahezu denselben Text hatte wie R, und dass, wo X von diesem in V mit grosser Treue bewahrten Texte abweicht, diese Abweichungen eben secundär sind: anders würde sich, sofern wirklich der Text von V wie von X einfach der gewissenhafter oder willkürlicher fortgepflanzte Text von W ist, eine solche durchgehende Uebereinstimmung mit R auf der einen der beiden Seiten unmöglich begreifen lassen. Die Consequenz dieser Auffassung wäre von höchster principieller Wichtigkeit: wir würden alle schwarzen Yajus-Lesarten, sofern ihnen, wie dies die Regel ist, die Uebereinstimmung des weissen Yv. mit dem Ṛv. entgegensteht, von vorn herein als secundäre Abweichungen von W abzuweisen haben; W selbst aber, der zu reconstruirende Grundtext des Yajurveda, würde als fast durchgehend mit unserm Ṛiktext identisch anzusetzen sein: eine Bestätigung für das Alter des

letzteren, wie sie weitergehend sich kaum denken lassen würde.

Wäre nur das Alles nicht doch zu schön, um richtig zu sein. Gerade der auffallend stehende Character der Uebereinstimmung von V mit R erweckt den Verdacht, dass wir es hier nicht mit einer rein naturwüchsigen Affiliation der Yajustexte, sondern mit künstlichen Verschiebungen zu thun haben. Mit andern Worten: V könnte doch auf einem Yajus-Grundtext beruhen, der unserm überlieferten Ṛigveda viel freier gegenübergestanden und dafür weit mehr von dem Aussehen von TM an sich gehabt hätte, als V selbst; die fast bis zur Identität gehende Aehnlichkeit von V mit R müsste dann nicht dem Grundtext, aus dem V stammt, sondern einer nachträglich mit diesem vorgenommenen Correctur, bei welcher R das Vorbild abgegeben hätte, zugeschrieben werden.

Es ist leicht zu sehen, auf welchem Wege die Entscheidung zwischen den beiden dargelegten Möglichkeiten zu erreichen sein muss. Geht die Uebereinstimmung von V mit R auf eine Uebereinstimmung von W mit R zurück, und beruht die Verschiedenheit der Stellung von V und von TM zu R auf der verschiedenen Genauigkeit, mit welcher die Texte VTM ihre gemeinsame Grundlage W wiedergeben, so muss die damit behauptete grössere Treue von V in der Reproduction des W-Textes sich gegenüber TM offenbar nicht allein in den aus dem Ṛigveda stammenden Versen, sondern ganz ebenso in den übrigen Yajus-Versen und -Sprüchen bewähren. Es ist leicht sich zu überzeugen, dass dies keineswegs der Fall ist; Niemand, der in einigem Umfang die betreffenden Vergleichungen ausführt, wird bestreiten, dass zu zahllosen Malen der weisse Yajurveda einen minder ursprünglichen Text giebt, als die schwarzen Recensionen

des Veda. Also inmitten der durch conservative Treue nichts weniger als ausgezeichneten Textform des weissen Yajus heben sich die dort erscheinenden Ṛig-Verse als etwas Besonderes heraus; sie zeigen der Textgestalt des schwarzen Yv. gegenüber ein durchaus andres Verhältniss, als in ihrer Umgebung herrscht; ihr, und eben nur ihr Text im weissen Yv. unterliegt in seiner durchgehenden Uebereinstimmung mit R einer festen Norm. Die Folgerung aus dem Allen liegt auf der Hand: jene Uebereinstimmung braucht schlechterdings nicht in dem Grundexemplar der Yajustexte vorhanden gewesen zu sein; im weissen Yv. ist sie durch vielfache Correctur derjenigen Verse, die aus dem Ṛv. stammen, nach dem Vorbilde des Ṛv.-Textes hervorgebracht worden. Auf diese Weise kann mithin die Textgestalt der Ṛigverse im weissen Yv. nur als ein für die Entstehungszeit der weissen Yajus-Saṃhitâ selbst beweisendes Zeugniss in Betracht kommen, nicht aber als eines, das über die schwarzen Yajurveden hinüberreichend und diese bei Seite schiebend die Grundgestalt des Yajurveda repräsentirte[1]).

Ehe wir dazu fortgehen, diese einstweilen nur versuchsweise auf Grund eines einzigen Sûkta gemachten Aufstellungen in weiterer Ausdehnung zu prüfen, knüpfen wir nur noch wenige Bemerkungen an die einzelnen Textvarianten, welche bei jenem Sûkta (X, 45) zu verzeichnen gewesen sind. Eine grosse Zahl derselben ergeben eine an sich vorwurfsfreie Textgestalt, welche den überlieferten Ṛigveda-Lesungen gleich-

[1]) Es sei hier noch darauf hingewiesen, dass, wenn der Anlass zu der Annahme fortfällt, dass V vielfach die gemeinsame Quelle W gegen die Uebereinstimmung von T und M repräsentirt, hiermit auch die Möglichkeit eröffnet ist, dass T und ebenso M direct, ohne eine gemeinsame Zwischenquelle, aus W stammt: mit andern Worten, dass das, was wir X genannt haben, mit W zusammenfällt. Doch muss das weitere Verfolgen dieser Frage Specialbehandlungen des Yajurveda überlassen werden.

berechtigt gegenüberstehen würde, so lange nicht die Autorität der Bezeugung den Ausschlag giebt. Beispielsweise ist unter den Lesarten von TM ṛitasya yonau (Vers 3, vergl. IX, 86, 25) an sich ebenso möglich wie apâm upasthe (vergl. VI, 8, 4), dyumnam (V. 9) ebenso wie sumnam[1]. Von den nur durch T oder nur durch M vertretenen Lesungen würde âbabhûtha in Vers 2 vorwurfslos sein (vermuthlich nach Ṛv. X, 84, 5 gemacht; vergl. noch Ṛv. X, 129, 6. 7); ebenso in Vers 3 ahinvan (vergl. Ṛv. IX, 73, 2; 86, 25; 97, 57) und agṛibhṇan (vielleicht aus VI, 8, 4 stammend), V. 6 viṣvasya jajñe bhuvanasya râjâ[2]; V. 8 ajaro' [a]bhavat sahobhiḥ; V. 11 dûtaṃ kṛiṇvânâ' ayajanta havyaiḥ (aus V, 3, 8 stammend; vergl. X, 122, 7). An der letzten Stelle fällt es übrigens als ungünstiges Characteristicum der schwarzen Yajustexte auf, dass sie die (scheinbare) Verbindung von Plural und Singular in viṣvâ vasu ebenso wie die ähnliche Verbindung von dhâma vibhṛitâ in Vers 2 (vergl. X, 80, 4) beseitigt haben. Characteristischer noch ist die mit Wahrscheinlichkeit, wenn auch nicht mit voller Sicherheit dem Grund-Yajurveda zuzuschreibende Lesart martyeshu in Vers 7; sie trägt den deutlichen Stempel der Zeit, in welcher sie entstanden ist: der Zeit, als das alte marta ungebräuchlich wurde und neben dem dreisylbigen Stamm martia, welcher (ausser marta) im Ṛv. allein herrscht, die zweisylbige Gestalt desselben martya im Vordringen begriffen war[3]. Nicht besser sehen von den in T allein vertretenen Lesarten vasoḥ in V. 5, pratarâm in

[1]) Warum nur soll dyumnam »besser als die Lesart des Ṛv.« sein (Ludwig)?

[2]) viṣvasya bhuvanasya râjâ ist eine sehr häufige Verbindung, freilich sonst immer ohne ein dazwischen stehendes anderes Wort. Zu bhuvanasya garbhaḥ vergl. X, 168, 4.

[3]) Zu dem martyeshu für marteshu vergleiche man noch yavishṭhya für yavishṭha (M in Vers 9), adveshye für adveshe (M in V. 12).

V. 9 aus[1]). Das vasoḥ sûnuḥ, welches hier die Taitt. Saṃh. zu Tage fördert, steht selbstverständlich auf einer Linie mit dem oben (S. 280) besprochenen vasoḥ sûnum der Taittirîya- und Sâman-Lesart von I, 127, 1. Zur Beurtheilung des pratarâm liefert Whitney Gramm. 1111c, 1119 die nöthigen Materialien. Es bleibt eine einzige Stelle übrig, an welcher die Yajus-Texte den überlieferten Ṛigveda zu verbessern scheinen: ajanayat in V. 8 für janayat. Und auch hier ist es zweifelhaft, sowohl ob überhaupt eine bessere Lesart vorliegt (denn das Metrum liesse sich durch Annahme der häufigen, auf der Vermischung der beiden Trishṭubh-Formen beruhenden Unvollständigkeit erklären; auch könnte man an zweisylbiges diauḥ denken), als auch, ob die Verbesserung, wenn es eine ist, auf Ueberlieferung oder auf einer in der That nahe genug liegenden Conjectur beruht. Uebrigens verdient dies ajanayat wie auch das martyeshu von V. 7 als Beispiel des gelegentlichen Anschlusses von V an eine von R abweichende Form der Textüberlieferung hervorgehoben zu werden.

Wir verlassen jetzt dies Sûkta, um an einigen weiteren, gleichfalls der Saṃhitâ der Feuerschichtung entnommenen Beispielen die bisherigen Resultate zu prüfen. Wir wählen zunächst den Hymnus X, 140, der aus dem Grunde von besonderem Interesse ist, weil er auch im Sâmaveda (S) erscheint. Die Abweichungen von dem überlieferten Ṛiktext in den Yajurveden und in S sind die folgenden:

1. bhrâjanty TM. — 2. putráḥ pitárâ T. — óbhé priṇâsi ródasî M, ubhé priṇakshi ródasî T. — 3. tvá éshaḥ M (aber tvé íti tvé, íshaḥ Padap.; te viṣve Kapishṭhala Saṃh., tve viṣve Kâṭh.). — bhû́riretasaṣ T. — 4. darṣatáṃ (für

[1]) Ludwig allerdings giebt beide Male der Lesart von T den Vorzug.

sânasíṃ) S. — rayím (für krátum) TM. — 5. nishkartā́ram T. — rā́dhase mahé T. — râtíṃ bhṛigûṇâm uṣíjaṃ kavíkratuṃ pṛiṇákshi sânasíṃ rayím T; M wie R, nur krátum (für rayím). — 6. viṣvácarshaṇim T. — daívaṃ mā́nushâ yujā́ M. — Vers 3 und 4, ebenso 5 und 6 sind in TM umgestellt; T lässt ausserdem Vers 2 nach Vers 3 folgen.

Man sieht, dass auch hier V ohne jede Abweichung mit R stimmt, und ferner, dass die durch VR vertretene Textrecension, bis auf eine einzige Abweichung in Vers 4, auch durch den Text von S gestützt wird. Auf der andern Seite erweisen sich TM durch einige Textvarianten wie durch die Versfolge als zusammengehörig; es wiederholt sich jedoch die Erscheinung, dass diese Texte ihr gemeinsames Original im Einzelnen mit vielen Freiheiten und Abweichungen reproduciren. Untersuchen wir den Werth der einzelnen Varianten, so dürfte den Abweichungen der Versfolge kaum ein Resultat abzugewinnen sein[1]). Die wichtigste, einer Erwägung bedürftige Variante ist die in Vers 2, wo für pṛiṇakshi rodasî ubhe (RVS) die schwarzen Yajustexte haben obhe pṛiṇâsi rodasî (M) resp. ubhe pṛiṇakshi rodasî (T). Unter den beiden letzteren Formulirungen ist es offenbar, wie Ṛv. VIII, 64, 4 wahrscheinlich macht, die von M, von welcher auszugehen ist und die im Grundtext von TM gestanden haben wird, während in T diese Lesart durch den Einfluss der in RVS erscheinenden afficirt ist. Erwiese sich die Autorität der Yajusredaction im Uebrigen als zulänglich gegenüber dem — in diesem Falle obendrein durch den Sâmaveda unterstützten — Ṛigveda, so würde selbstverständ-

---

[1]) Die Stellung von Vers 5 in R ist tadellos; die auf Agni bezüglichen Accusative der ersten Vershälfte erklären sich durch Ellipse des Verbums. Vielleicht ist eben um dieser Accusative willen der Vers in TM hinter Vers 5 gestellt worden.

lich gegen obhe priṇâsi rodasî nichts einzuwenden sein. Unsre Darlegung wird aber immer mehr zeigen, wie bedenklich es ist, auf die Autorität des Yajus als solche sich zu verlassen. Zudem ist es schwer verständlich und unwahrscheinlich, dass in verhältnissmässig später Zeit in der guten Ueberlieferung von R aus obhe priṇâsi rodasî nicht sowohl durch einfache Corruptel, sondern unter durchgreifender Umgestaltung des ganzen Wortlauts priṇakshi rodasî ubhe hätte werden können. Der umgekehrte Vorgang ist viel leichter begreiflich: nichts ist häufiger, als die Verbindung von â apriṇat, â apriṇât, â priṇa, â priṇâsi, â paprâtha u. s. w. mit dem Object rodasî[1]). So lag es für die Diaskeuasten ungemein nahe, dieses geläufige priṇâsi statt priṇakshi in den Text einzuführen, wobei dann als der bequemste Weg für die Präposition â Raum zu schaffen sich die Annahme der in VIII, 64, 4 vorliegenden Formulirung obhe priṇâsi rodasî darbot. Sollten wir conjiciren — wozu aber das unanstössige, wenn auch zufällig an keiner andern Stelle mit demselben Object wiederkehrende priṇakshi[2]) durchaus keinen Anlass giebt —, so wäre es das Gebotene von der in R überlieferten Wortstellung auszugehen und innerhalb dieser priṇâsi statt priṇakshi zu setzen: dann würde aber die nicht unterzubringende Präposition einen ernsten Stein des Anstosses bilden[3]). Mit einem Wort: die Lesung von M würde Beachtung verdienen, wenn das Gewicht der betreffenden Ueberlieferungslinie anderweitig feststände; für dies Gewicht aber einen Beweis abzugeben ist die vorliegende Stelle nicht geeignet.

---

[1]) I, 73, 8; II, 15, 2; 22, 2; III, 2, 7; 3, 10; 6, 2 (= IV, 18, 5; VII, 13, 2); 34, 1; VI, 46, 5; 48, 6; VII, 20, 4; VIII, 64, 4 u. s. w.

[2]) Der Verfasser dieses Liedes liebte das Wort, s. Vers 4.

[3]) An keiner der betreffenden sehr zahlreichen Stellen fehlt das â, auch nicht, wie man nach Grassmann annehmen könnte, VI, 46, 5. Nur das Compositum rodasiprâ liesse sich für das Fehlen des â anführen.

Wenig empfehlend für die Recension von TM ist bhrâjanti in Vers 1 (gegen bhrâjante); der Ṛv. hat stets bhrâjase, bhrâjate, bhrâjante, nicht bhrâjasi etc. Auch unter den Lesarten, mit denen T oder M allein steht, begegnet — neben ein paar an sich unanstössigen Varianten, die natürlich nicht fehlen — nichts, was richtiger zu sein schiene als die Lesart von R, Vieles, was sich sofort als unbrauchbar erweist. So die hier und auch sonst stehend in T auftretende Entstellung der Ableitung von ish-kar (V. 5); die Dative râdhase mahe (5) statt des Genetivs; die Interpolation der zweiten Hälfte von Vers 5 auf Grund von Ṛv. III, 2, 4; das moderne, dem Ṛv. fremde, ausserdem metrisch unmögliche daivam für das alterthümliche daiviam (6); endlich mânushâ yujâ für m⁰ yugâ (6), eine übrigens auch im Sâmaveda zu Ṛv. IX, 12, 7 sich findende Variante.

Einige Lesarten aus andern dem Feuerschichtungsritual angehörigen Liedern und Versen mögen dazu dienen, ein noch bestimmteres Bild von dem in der Yajustradition vorliegenden Textzustand zu geben. Wir beschränken uns im Ganzen auf solche Varianten, deren vergleichsweise hohes Alter auf Grund der Uebereinstimmung von T und M präsumirt werden darf; die ungünstigen Resultate, zu welchen wir bei diesen Lesarten gelangen, finden natürlich auf die nur in T oder nur in M vorliegenden verstärkte Anwendung [1]).

---

[1]) Als ein Fall — wie es übrigens zahlreiche ähnliche giebt —, in dem sich die successive Uebereinanderlagerung älterer und jüngerer Varianten besonders klar verfolgen lässt, sei VIII, 93, 8. 9 angeführt. Die Varianten sind in M: bale (für made); ugro (für rishvo). In T (Taitt. Brâhm. I, 5, 8, 3): bale, saumyaḥ (junges Wort!), vavakshur (sic!) ugro. Man sieht, wie zu einem Grundstamm von Varianten andre, nicht schönere hinzukommen. Bestätigung giebt der Sâmaveda: er kennt nur die älteren Varianten, nicht die neu entstandenen des Taitt. Br.

Wenn I, 96, 5 R liest naktoshâsâ varṇam âmemyâne, und die Yajustexte dafür geben naktoshâsâ samanasâ virûpe, wird man als das Ueberlieferte offenbar jene Lesart ansehen müssen und hinter dieser das Bestreben vermuthen, sich des dunklen und unbequemen Participiums âmemyâna (vergl. I, 113, 2) mit Hülfe der so nahe liegenden Parallele von I, 113, 3 zu entledigen. Von analogen Umformungen einer Stelle nach dem Vorbilde irgend einer andern Stelle des Ṛigveda sei noch erwähnt Ṛv. III, 22, 5, wo die Variante jushantâṃ havyam âhutam für jush⁰ yajñam adruhaḥ sich offenbar durch die Einwirkung von II, 32, 6 jushasva havyam âhutam erklärt. IV, 58, 6 ist dadurch umgeformt, dass die zweite Vershälfte durch diejenige von Vers 5 ersetzt ist. Wir schliessen hieran VIII, 102, 20. 21: in den ersten dieser beiden Verse sind aus dem zweiten die Worte sarvaṃ tad astu te ghṛitam, in den zweiten aus dem ersten die Worte taj jushasva yavishṭhya hinübergenommen und die beiden Gâyatrî, die als solche durch ihre Umgebung im Ṛigveda gesichert sind, in Anushṭubh verwandelt worden. Aehnlich hat man VIII, 23, 5 aus der Ushṇih des Ṛigveda durch Hinzunahme des ersten Pâda von Vers 6 eine Bṛihatî gemacht; für die Correctheit der Ṛig-Recension tritt ebenso die durchgehende metrische Beschaffenheit von VIII, 23 und den umgebenden Sûktas (oben S. 211) wie die Construction von Vers 6 ein, welche die Zugehörigkeit des betreffenden Pâda zu diesem Verse zweifellos macht. Auch II, 6, 4 empfiehlt das Metrum die im Ṛigveda überlieferte Fassung: der Pâda vasupate vasudâvan mit der Länge an vorletzter Stelle entspricht dem metrischen Character jenes Sûkta, während der Yajurveda durch die Aenderung vasudâvâ vasupatiḥ die Länge beseitigt, die Maitr. Saṃh. ausserdem noch jenen in einem Gâyatrîliede stehenden Gâyatrîvers durch Anhängung der Worte yâni

kâni ca cakṛima in eine Anushṭubh verwandelt. — Von andern Fällen, in welchen die Yajus-Recension das Metrum verdirbt, sei nur noch angeführt I, 114, 1 yathâ naḥ ṣam asad dvipade catushpade (Ṛv. ohne naḥ); X, 97, 14 tâḥ sarvâ' oshadhayaḥ saṃvidânâḥ (saṃv⁰ osh⁰ M.; Ṛv. ohne oshadhayaḥ); X, 14, 9 adâd idaṃ yamo 'vasânam pṛithivyâḥ (yamo dadâty avasânam asmai Ṛv.[1])).

Alterthümliche Formen und Wortverbindungen sind nicht selten im Yajurveda beseitigt; so an der folgenden Stelle:

Ṛv. II, 33, 14 pari ṇo hetî rudrasya vṛijyâḥ.

Offenbar nahm der Diaskeuast an der alterthümlichen, vorzugsweise dem Ṛigveda eignen dritten Person vṛijyâḥ, vielleicht auch an der scheinbar fehlenden Sylbe (rud^{a}rasya) Anstoss, und so gab er, um die Cäsur hier wie öfters unbekümmert, dem Pâda die Form, in welcher er nicht allein in TM, sondern auch in V sich findet:

pari no [ṇo T] rudrasya hetir vṛiṇaktu[2]).

Die Ṛig-Ueberlieferung giebt VIII, 102, 20:

yad agne kâni kâni cid â te dârûṇi dadhmasi.

Das alterthümliche und seltene kâni kâni cit — die richtige âmreḍita-Bildung zu kâni cit[3]) — war den Yajus-Diaskeuasten anstössig: wir lesen in TM:

yad agne yâni kâni ca etc.[4]).

Nicht anders ist in TM ishkṛitiḥ X, 97, 9, jarbhurâṇaḥ II, 10, 5, abhikhyâ VIII, 23, 5 durch geläufigere Ausdrücke ersetzt worden; in dem Kräuterliede X, 97 steht statt des alten

[1]) Ebenso der Atharvaveda und von den Taittirîyatexten das Âraṇyaka (I, 27, 5 und im Todtenritual, wohin der betreffende Vers ursprünglich gehört, VI, 6, 1; nur hat T. Âr. dadâtv für dadâty).

[2]) Man vergleiche zur Ṛig-Fassung dieses Pâda noch VI, 28, 7; VII, 84, 2.

[3]) Vergl. VIII, 73, 5 karhi karhi cit; siehe auch Benfey, Vollst. Sansk. Gramm. § 124.

[4]) yad agne yâni kâni cit, Atharvaveda.

Nominativs oshadhîḥ zu wiederholten Malen oshadhayaḥ; ebendort Vers 3 steht statt des richtigen Fem. pârayishṇvaḥ (Lanman 415) die geläufige Form auf -avaḥ, u. dergl. mehr.

Hier und da mögen bei den vorgenommenen Aenderungen Rücksichten auf die günstige Vorbedeutung der auszusprechenden Worte im Spiele sein, Rücksichten von dem Schlage, wie sie Ṣatap. Br. I, 4, 1, 35 besprochen sind: man wollte nicht hotâraṃ viṣvavedasam sagen »ned aram ity âtmânaṃ bravâṇîti«, und sagte deshalb mit einem selbstgemachten Worte hotâ yo viṣvavedasaḥ. Zusammenhänge dieser Art werden sich natürlich in der Regel dem Auge auch des scharfsichtigsten Philologen entziehen; vermuthet darf es immerhin werden, dass Rücksichten, wie sie an jener Stelle direct bezeugt sind, maassgebend dabei waren, wenn man X, 173, 1 nicht sagte, wie im Ṛigveda steht, mâ tvad râshṭram adhi bhraṣat, sondern asmin râshṭram adhi ṣraya (T) oder asme râshṭrâṇi dhâraya (M)[1]: man wollte, scheint es, das ominöse bhraṣat vermeiden. Ebenso mag es sich auf das Bestreben, den glückbedeutenden Inhalt des Textes noch zu steigern, zurückführen lassen, wenn VII, 8, 4 für dyutâno daivyo' atithiḥ ṣuṣoca nicht allein MT sondern auch V liest dîdâya daivyo' atithiḥ ṣivo naḥ (vergl. Ṛv. V, 1, 8; VII, 9, 3).

Wir brauchen wohl nicht mehr Materialien anzusammeln, um die Unzuverlässigkeit der in TM vorliegenden Redaction der Ṛigverse zu beweisen. Allerdings wie wir es bei den Sâmantexten aussprachen, sehen wir es auch hier keineswegs für ausgeschlossen an, dass an einer oder der andern Stelle sich in TM etwas Richtiges erhalten habe, was aus der Ṛig-Ueberlieferung in verhältnissmässig junger Zeit durch eine

[1]) Von den Taittirîya-Texten hat das Brâhmaṇa (II, 4, 2, 8) die Ṛig-Lesart bewahrt; dieselbe liegt auch in der Vâj. Saṃh. und dem Atharvaveda vor.

Corruptel verdrängt ist. Dahin gehört möglicherweise das oben (S. 306) besprochene ajanayat X, 45, 8. Mir scheint ferner, dass X, 82, 4 die Yajus-Lesarten beachtet zu werden verdienen. Im Ṛigveda ist überliefert:

ta' âyajanta draviṇaṃ sam asmâ'
ṛishayaḥ pûrve jaritâro na bhûnâ |
asûrte sûrte rajasi nishatte
ye bhûtâni samakṛiṇvann imâni ||

Im dritten Pâda, mit dem wir uns hier allein beschäftigen, giebt M: asûrtâ (Kap. Saṃh. asûrtâḥ) sûrte rajasi nishattâ; T hat: asûrtâ sûrtâ rajaso vimâne. Es ist nicht direct beweisbar, dass nishattâ[ḥ] eine aus der gemeinsamen Vorlage von TM stammende Lesart ist, denn das in T recht flach nach Ṛv. X, 123, 1 hineininterpolirte vimâne kann ebensowohl ein nishattâḥ wie ein nishatte verdrängt haben. Aber den Eindruck guter Ueberlieferung macht nishattâḥ entschieden. Man vergleiche X, 15, 2: ye pârthive rajasi â nishattâḥ: offenbar sind es die Ṛishis, die sich in dem rajas niedergelassen haben; nicht ist das rajas selbst ein nishattam. Die vorangehenden Locative konnten leicht das nishattâḥ gleichfalls in einen Locativ verwandeln [1]).

Auch X, 97, 7 könnte die Yajustradition einen reineren Zustand repräsentiren:

---

[1]) Sind, kann man ferner fragen, auch die Locative asûrte sûrte in Ordnung? Heisst das rajas zugleich lichtlos und beleuchtet? Oder handelt es sich etwa um lichtlose Wesenheiten im beleuchteten rajas? Die Yajustexte würden darauf führen, dass nur sûrte zu rajasi gehört, und dass asûrtâ auf bhûtâni (oder asûrtâḥ auf ṛishayaḥ?) zu beziehen ist. Es verdient beachtet zu werden, dass Yâska (Nir. VI, 15; vergl. auch Nighaṇṭ. IV, 3) zwar, wie sein Text überliefert ist, die Ṛiglesart zu geben scheint, aber seine Paraphrase führt darauf, dass er in der That anders las: asusamîritâḥ (sic!) susamîrite vâtasamîritâ mâdhyamikâ devagaṇâḥ. Dass asûrte sûrte so wie es dasteht richtig ist, wird danach nicht über jeden Zweifel erhaben sein.

aṣvâvatîṃ somavatîm,

wo R (vergl. Prâtiṣâkhya 560) liest somâvatîm (ebenso V). Die angeführten Worte bilden den ersten Pâda einer Anushṭubh jener Entwicklungsstufe, für welche die Länge an sechster Stelle nicht mehr die Regel bildet und die den ersten und dritten Pâda häufig ‒ ◡ ◡ ‒ ausgehen lässt. Somit entbehrt das â von somâvatîm in diesem Sûkta der Begründung, welche es in den meisten andern Hymnen haben würde, und es ist wohl möglich, dass es seine Existenz in der Ṛig-Ueberlieferung dieser Stelle nur der mechanischen Anwendung der Regel über die Verlängerung kurzer Vocale an der sechsten Stelle des achtsylbigen Pâda, vielleicht auch der Nähe von aṣvâvatîm verdankt.

Einzelne Stellen dieser Art, an welchen sich die Lesarten von TM gegenüber der Ṛik-Tradition in der That zu empfehlen scheinen, werden aber ebenso wenig wie die vereinzelten Fälle richtiger Sâman-Lesarten das Urtheil über den Werth der betreffenden Ueberlieferung im Ganzen ändern können: dieselbe steht unvergleichlich tief unter der Ueberlieferung des Ṛigveda, und wo nicht die gewichtigsten Gründe für ein andres Verfahren entscheiden, ist es stets die letztere, von welcher die Behandlung des Textes auszugehen hat.

Nach diesen Erörterungen über die durch die Uebereinstimmung von TM repräsentirte Traditionsstufe seien zum Schluss noch einige der characteristischen Veränderungen erwähnt, welche sich M allein, weit über die gemeinsame Grundlage von TM hinausgehend, mit dem Text von X, 121 gestattet hat. In Vers 4 ist himavanto durch das farblose viṣve girayo ersetzt worden. Der dritte Pâda (R: yasyemâḥ pradiṣo yasya bâhû) lautet: diṣo yasya pradiṣo pañca devîḥ — offenbar das Machwerk eines Bearbeiters, der an

dem doppelten yasya des ursprünglichen Textes[1]) Anstoss genommen hat und durch die pradiṣo pañca devîḥ seine späte Zeit zur Genüge verräth. In Vers 5 ist der Versuch gemacht worden, die Worte yo' antarikshe rajaso vimânaḥ (vergl. X, 95, 17) durch bequemer Verständliches (yo' antariksham vimame varîyaḥ) zu ersetzen; II, 12, 2 hat dazu das erforderliche Material hergeben müssen. In der ersten Hälfte von V. 6 war das alterthümliche, nur im Ṛv. belegte krandasî dem Diaskeuasten anstössig; aus

yaṃ krandasî avasà tastabhâne
abhyaikshetâm manasà rejamâne

machte er:

ya' ime dyâvâ -pṛithivî tastabhàne
adhârayad rodasî rejamâne —

man sieht, wie Stücke von dem altüberlieferten Bestand des Verses mit geläufigen Wendungen von anderweitiger Herkunft (ya' ime dy. X, 110, 9; adhârayad rodasî I, 62, 7; vergl. VI, 17, 7) durchsetzt sind. Bedürfte es einer Bestätigung für die Echtheit von krandasî, so würde sie uns durch die Parallelstelle des Hymnus geliefert werden, welchen der Dichter von X, 121 nachahmt[2]), des Liedes II, 12, wo es in Vers 8 heisst: yaṃ krandasî saṃyatî vihvayete. In der That ist der Zusammenhang, in welchem die Lieder II, 12 und X, 121 stehen, unverkennbar. Auf der einen Seite die Verherrlichung des gewaltigsten unter den Göttern des alten vedischen Glaubens, die dichterische Emporhebung des Indra über alle Götter

---

[1]) Vergl. Vers 2: yasya viṣva' upâsate praṣishaṃ yasya devâḥ. — Der Atharvaveda (IV, 2, 5) hat eine Reihe ihm eigenthümlicher Varianten, bestätigt aber in dem hier in Rede stehenden Puncte die Ṛig-Lesart.

[2]) Daher denn auch dem Interpolator, auf welchen der M-Text zurückgeht, die Ausnutzung eben jenes Hymnus nahe lag: nur dass der Dichter seine Vorlage in andrer, freierer Weise benutzt hat, als der Interpolator.

und alle Welten, in jenen Versen, die immer von Neuem wiederholen: er der das vollbracht und jenen Feind bezwungen hat — »sa janâsa' indraḥ«. Auf der andern Seite der Preis des ungenannten Gottes, welchen die Dichter einer jüngeren Zeit höher als Indra und als alle Götter der Vorfahren über dem Universum thronen sahen, und nach dessen räthselhaftem Wesen jeder Vers des Hymnus fragt: der dies thut und dem jene Herrlichkeit gehört — »kasmai devâya havishâ vidhema«. Eine Reihe von Ausdrücken des jüngeren Liedes zeigt, wie seinem Dichter das andre, welches zu jenem in einem so merkwürdigen religionsgeschichtlichen Gegensatz steht, vor Augen geschwebt hat [1]): und so darf der ältere Hymnus von dem Textkritiker wohl als Zeuge gegen den Interpolator angerufen werden, der aus dem jüngeren ein früh aus der Sprache verschwundenes Wort zu tilgen gesucht hat. —

Es liegt uns jetzt ob, das bisher nur auf Grund einzelner Sûktas erörterte Verhältniss der Vâj. Saṃh. zum TM-Text einerseits, dem R-Text andrerseits einer genaueren Untersuchung zu unterwerfen; wir ziehen es jedoch vor, diesen Gegenstand mit einigen Bemerkungen über den Textzustand der zweiten jener ursprünglichen Yajus-Saṃhitâs, welche wir oben kurz als die Saṃhitâ der Opfer bezeichnet haben, zu verbinden. In dieser Saṃhitâ, die sowohl bei den Vâjasaneyins wie bei den Taittirîyas und Maitrâyaṇîyas an der Spitze des grossen Saṃhitâ-Corpus ihre Stelle gefunden hat, erscheinen aus dem Ṛigveda fast nur vereinzelte Verse. In der Taitt. Saṃh. sind es deren 64, von welchen wir jedoch,

[1]) Ausser den Parallelstellen, die das Wort krandasî enthalten, führen wir an (II, 12 = a; X, 121 = b); a 7 yasyâṣvâsaḥ pradiṣi yasya gâvaḥ, b 4 yasyemâḥ pradiṣo yasya bâhû; a 14 yasya brahma vardhanaṃ yasya somaḥ, b 2 yasya châyâmṛitaṃ yasya mṛityuḥ; a 2 yaḥ pṛithivîṃ vyathamânâm adṛiṃhat, b 5 yena ... pṛithivî ca dṛiḷhâ.

um auf möglichst sicherer Grundlage zu operiren, nur diejenigen in Betracht ziehen wollen, die sich auch in den entsprechenden Abschnitten der Maitr. Saṃhitâ finden. Die Zahl derselben ist 49; darunter stimmen in TM zum Ṛigveda ohne Variante[1]) 23. In 17 Versen ferner finden sich Varianten nur in T oder nur in M, oder unabhängig neben einander in beiden Texten, so dass dieselben nicht dem R vereint gegenübertreten: in fast allen diesen Fällen stimmt wenigstens M allein oder T allein zu R. Diesen 40 Versen, in welchen wir keinen Anlass haben, der ursprünglichen Yajus-Saṃhitâ eine andre Lesart zuzuschreiben, als wir sie im Ṛigveda lesen, stehen nur 9 entgegen, in welchen TM gemeinsam vom Ṛigveda abweichen. Wir verzeichnen die betreffenden Varianten vollständig:

I, 23, 23 apo. — sam àsṛikshmahi. — âgamaṃ. — I, 139, 11 (im Anfang) devâ für devâso. — I, 154, 6 tâ (oder te) te dhâmâny. — gâvo yatra. — vishṇoḥ (für vṛishṇaḥ). — III, 29, 16 asminn agne hotâram av^{0}. — ṛidhag ayâḍ ṛidhag. — Am Ende, abgesehen von Umstellungen in denen beide Texte differiren, yajñam für somam. — V, 42, 4 svastyâ. — devakṛitam. — V, 85, 2 payo aghnyâsu (aghniyâsu). — vikshu oder dikshu (für apsu). — VII, 99, 3 manave yaṣasye. — vy ask^{0}. — VIII, 42, 1 ṛishabho antariksham (für asuro viṣv^{0}). — VIII, 52, 7 savanaṃ (für havanaṃ).

Die Vâj. Saṃhitâ nun giebt in ihrem correspondirenden Theil[2]) von den 49 in Rede stehenden Versen 42; unter diesen stimmen 32 ohne Variante mit dem Ṛiktext, während

---

[1]) Auch hier ist wieder von den technischen Eigenthümlichkeiten der Schreibung in den verschiedenen vedischen Schulen abgesehen.

[2]) Es schien richtig, diesen allein hier in Betracht zu ziehen; Verse in andern Partien der Vâj. Saṃh. stehen theilweise, wie wir weiter unten zeigen werden, unter veränderten textkritischen Bedingungen.

sich in 10 Versen Abweichungen finden, die in ihrer Zahl und Ausdehnung im Ganzen hinter den Abweichungen der Recensionen T und M vom Ṛiktext wesentlich zurückstehen. So kehrt auch hier die Erscheinung wieder, dass von allen Yajustexten V die grösste Uebereinstimmung mit R zeigt, aber diese Uebereinstimmung ist doch eine bemerkenswerth weniger durchgreifende, als in den einzelnen vorher besprochenen Sûktas aus dem Ritual des Agnicayana. Man wird es erklärlich finden, dass bei der oben (S. 304) von uns erörterten Correctur des Yajustextes auf Grund des Ṛv. jene zusammenhängenden Sûktas eine exactere Behandlung gefunden haben, als die einzelnen, abgerissenen, unter Yajus-Prosa zerstreuten und sich daher der Aufmerksamkeit der vergleichenden Textverbesserer leicht entziehenden Ṛigverse der Opfer-Saṃhitâ. Die Varianten nun von V in jenen 10 Versen sind die folgenden:

I, 154, 6 yâ te dhâmâny. — uṣmási (so der Accent). — vishṇoḥ. — avabhâri. — III, 29, 16 vayaṃ hi tvâ. — asminn agne hotâram av⁰. — ṛidhag zweimal. — praj⁰ yajñam upa y⁰ vidvân. — III, 47, 1 pratipat (für pradivaḥ). — V, 42, 4 maghavant saṃ svastyâ. — devakṛitam. — sumatau. — V, 44, 1 dhunim für girâ. — V, 85, 2 vikshu. — VI, 51, 16 prati panthâm apadmahi. — VII, 99, 3 manave. — vy ask⁰. — VIII, 42, 1 vṛishabho antariksham. — VIII, 52, 7 savanaṃ.

Auf den ersten Blick stellt sich, wenn man dies Variantenverzeichniss mit dem vorangehenden vergleicht, als die hauptsächlichste Quelle der Lesarten, in denen V von R abweicht, eben das heraus, was man a priori zu vermuthen berechtigt ist: die alte Yajusgestalt der Ṛigverse, für welche wir die Uebereinstimmung von T und M nach aller Wahrscheinlichkeit als ein hinreichendes Zeugniss ansehen dürfen. Nur wenige unter den Lesarten von TM sind in V wieder

durch den R-Text verdrängt worden[1]); andrerseits finden sich nur wenige Stellen, an denen V seinen eignen Weg geht oder mit nur einem der schwarzen Yajustexte stimmt; meistens sind seine Abweichungen von R eben dieselben, in welchen T mit M zusammentrifft. Wenn man also eben wegen der im Ganzen so grossen Uebereinstimmung von V mit R versucht sein könnte, den Abweichungen von V ein besonderes Gewicht einzuräumen und in ihnen die Spuren einer alten, von unserm R differirenden Ṛigrecension zu vermuthen, welche bei der Zurückführung des weissen Yv. auf die Ṛik-Textgestalt als Vorlage gedient hätte, so mahnen die hier gemachten Beobachtungen zur Vorsicht: nicht eine andre Ṛigrecension ist es, sondern es sind wenigstens zum grössten Theil Ueberbleibsel der alten Yajus-Saṃhitâ, was wir da vor uns haben, wo V von R abweicht. —

Es scheint überflüssig, alle sonstigen Elemente der Taittirîya- und Maitrâyaṇîya-Texte ähnlichen Untersuchungen zu unterwerfen, wie es hier mit den beiden hauptsächlichsten Spruchsammlungen geschehen ist; die Lösung der dabei erwachsenden, in ihrem Wesen sich durchaus gleichbleibenden Fragen darf der Textbehandlung im Einzelnen vorbehalten bleiben. Nur das wird hier noch hervorgehoben werden müssen, dass gewisse jüngere Partien jener Saṃhitâs ein bemerkbar strengeres Festhalten an der Ṛig-Gestalt der in ihnen enthaltenen Verse zeigen. Die Erörterung der hier vorliegenden Textform führt uns in eine zweite, von der bis-

[1]) In einigen Fällen nicht durch die Lesart der directen Ṛik-Parallelen, aber, wie es scheint, durch den Einfluss andrer Ṛigvedastellen als der zunächst in Betracht kommenden. Dass in Ṛv. I, 154, 6 V nicht tâ te dhâmâni liest, sondern yâ te dhâmâni, scheint durch Ṛv. I, 91, 4 yâ te dhâmâni veranlasst. In VIII, 42, 1 ist für ṛishabho antariksham von TM in V die genaue Lesart der Stelle, welche allem Anschein nach jene Variante hervorgerufen hat, III, 30, 9 vṛishabho antariksham, hergestellt worden.

her besprochenen Zeit des Sâmaveda und der älteren Yajustexte deutlich unterschiedene Periode der Textbehandlung, in welcher die Willkür und Aenderungssucht jener ersten Periode grösserer Achtung für das Ueberlieferte zu weichen anfängt. Doch ehe wir diese veränderte Richtung, welche die vedische Textgeschichte genommen hat, darlegen, müssen wir noch ein weiteres, bisher unberücksichtigt gebliebenes Document der älteren Textbehandlung besprechen, die Saṃhitâ des Atharvaveda.

Auf die im Atharvaveda (excl. Buch XX) vorliegende Textgestalt der Ṛigverse finden die Beobachtungen, welche wir in Bezug auf den Sâmaveda und auf die schwarzen Yajurveden machten, vielleicht noch in verstärktem Maasse Anwendung. Die lockerere Fügung, der nicht in gleicher Weise wie bei jenen Veden feststehende canonische Character des Atharvaveda bedingte offenbar eine noch weitergehende Wirkung der Nachlässigkeiten einerseits, der modernisirenden Tendenzen andrerseits, welche wir in der Textbehandlung jener andern Veden nachgewiesen haben. Wir dürfen uns für diese deutlich am Tage liegenden Erscheinungen mit wenigen Beispielen begnügen. Wie im Atharvaveda gewisse später zur Alleinherrschaft gelangte Formen, Declinationsendungen u. s. w. in viel höherem Procentsatz den alten, später verdrängten Formen gegenüberstehen als im Ṛigveda[1]), so herrscht auch die Tendenz, in den aus dem Ṛv. stammenden Versen jene dem älteren Gebrauch angehörigen Formen zu beseitigen. So lässt sich beispielsweise sehr häufig im Atharvaveda das Auftreten von Absolutivis auf -tvâ be-

---

[1]) Vergl. die interessanten Ausführungen von Lanman 576 fg.

obachten, wo im Ṛigveda andre, später ausser Gebrauch gekommene Formen überliefert sind: so Ṛigv. X, 14, 8 hitvâ (mit Hiatus) für hitvâya, X, 15, 12 kṛitvâ für kṛitvî, X, 85, 29 bhûtvâ für bhûtvî, X, 85, 33 dattvâ für dattvâya. Formen des Instr. plur. auf -ebhis sind im Av. vielfach beseitigt worden; so X, 14, 5 yajñiyebhis, das. 7 pûrvyebhis; X, 85, 32 sugebhis. Von der Wurzel grabh (grah) kennt der Av. vor folgendem ṇ fast ausnahmslos nur die Formen mit h; so werden denn auch in den Ṛigversen, welche Formen mit bhṇ enthalten, diese durch die moderneren ersetzt: so IX, 86, 43 gṛibhṇate; X, 85, 36 gṛibhṇâmi. — X, 85, 20 ist im Ṛv. überliefert: syonam patye vahatuṃ kṛiṇushva; der Av. liest patibhyo und kṛiṇu tvam. Es ist klar, dass die Aenderung von patye in patibhyas (vergl. Vers 38) auf der im Atharvaveda weitaus überwiegenden zweisylbigen Messung des Worts syona beruht, das im Ṛigveda ausnahmslos dreisylbig ist (siona)[1]. — Für den alten Nom. plur. panthâs X, 85, 23 giebt der Av. trotz der dadurch entstehenden metrischen Unebenheit das moderne panthânas. Der alte Dativ yudhaye X, 84, 4 hat dem modernen yuddhâya, der Nominativ adurmaṅgalîs X, 85, 43 der Form adurmaṅgalî[2] weichen müssen. — So wie wir auch im Sâmaveda ein Vordringen des so sehr im Vordergrunde der jüngeren vedischen Denk- und Redeweise stehenden Nomens diṣ bemerkt haben, setzt der Av. gleichfalls X, 15, 2 dikshu für vikshu[3]. Damit steht es auf einer Linie, wenn X, 85, 43 das im späteren Veda so häufige

[1]) So ist auch Ṛv. I, 22, 15 syonâ pṛithivi bhava im Av. so geändert, dass das y consonantische Geltung erhält: syonâsmai bhava pṛithivi.

[2]) Vergl. über die modernere, im Av. Platz greifende Behandlung des Nom. der î-Stämme Lanman 376. Wenn X, 85, 33 (Lanman 377) sumaṅgalîs sich auch im Av. gehalten hat, liegt dies wohl an der Rücksicht auf den Hiatus.

[3]) Aber Taitt. Saṃh. und Vâj. Saṃh. lesen vikshu.

Compositum ahorâtra, welches im Ṛv. sich nur einmal im vorletzten Sûkta der ganzen Sammlung findet, das sicher richtige âjarasâya[1]) verdrängt hat. Dass X, 85, 13 die alten Nakshatranamen aghâsu arjunyos, von denen der eine ganz, der andre fast[2]) verschollen ist, beseitigt und statt ihrer die modernen maghâsu, phalgunîshu in den Text gesetzt sind, versteht sich von selbst.

Doch wir verzichten auf weitere Zusammenstellungen und weisen nur noch darauf hin, dass auch hier wie beim Sâmaveda und den Yajurveden sich Ausnahmen von dem regelmässigen Werthverhältniss der Traditionszweige nicht ganz ableugnen lassen. Das Vorhandensein dieser Ausnahmen macht es der Kritik unmöglich, sich die Berücksichtigung der Atharvan-Lesarten zu ersparen, aber die betreffenden Fälle sind, wie auch die Urtheile über Zweifelhaftes divergiren mögen, so selten, dass die textkritische Regel als solche durch sie nicht berührt wird. Jenen Ausnahmen möchte ich X, 85, 6 zurechnen, wo es in einer Aufzählung der Gegenstände und Personen, welche beim Hochzeitszuge der Sûryâ figuriren, heisst:

sûryâyâ bhadram id vâso
gâthayaiti parishkṛitam.

Der Av. liest parishkṛitâ. Offenbar richtig: das Kleid der Sûryâ geht weder, noch ist es mit etwas angethan, sondern natürlich, »sie geht[3]) mit der Gâthâ angethan«. Allerdings

---

[1]) Dasselbe erscheint auch an der betreffenden Stelle im Mantrabrâhmaṇa (I, 2, 12), der Gṛihya-Spruchsammlung des Sâmaveda.

[2]) Vergl. Ṣatap. Br. II, 1, 2, 11; Weber, die ved. Nachrichten von den Naxatra, II, 364. 365.

[3]) Dass als die Gehende in diesem Zusammenhang nur Sûryâ erwartet werden kann, zeigt V. 7 yad ayât sûryâ patim, 10 yad ayât sûryâ gṛiham, 12 ṣucî te cakre yâtyâḥ; prayatî patim. — Auch Ludwig erkennt parishkṛitâ als richtig.

wird man die Lesart des Av. nicht mit vollkommner Sicherheit auf Rechnung guter Tradition setzen dürfen; die Aenderung liegt so nahe, dass sie auch durch die Vermuthung eines Textordners gefunden sein kann. — Dasselbe Bedenken betrifft die folgende Stelle (Ṛv. X, 85, 31), an welcher gleichfalls der Av. entschieden das Richtige bietet:

ye vadhvaṣ ҫandraṃ vahatuṃ
yakshmâ yanti janâd anu.

Natürlich muss gelesen werden, wie der Av. hat, janâñ̆ anu (so auch Ludwig); vergl. Ṛigv. I, 50, 3. 6; 120, 11; X, 14, 12 (siehe auch IX, 92, 3).

Wenn es hier ebensowohl glückliche Conjectur wie Ueberlieferung sein kann, was im Av. vorliegt, so scheint mir über das, was wir der Emendationskunst der Atharvan-Diaskeuasten zutrauen dürfen, die Atharvan-Lesart von Ṛv. I, 164, 10 entschieden hinauszugehen. Im Ṛv. ist überliefert:

tisro mâtṛîs trîn pitṛîn bibhrad eka'
ûrdhvas tasthau nem ava glâpayanti |
mantrayante divo' amushya pṛishṭhe
viṣvavidaṃ vâcam aviṣvaminvâm ||

Der Av. hat am Schluss des Verses aviṣvavinnâm[1]). Man braucht nicht die Prätension zu haben, die in das Räthsellied I, 164 hineingeheimnisste Weisheit zu verstehen, um die grosse Wahrscheinlichkeit der Av.-Lesart ermessen zu können. Wie jenes Sûkta mit Gegensätzen zu spielen liebt, kann keinem Leser desselben entgehen: es sei erinnert an Vers 4 asthanvantaṃ yad anasthâ bibharti; 16 striyaḥ satîs tâñ̆ u me puṃsa' âhuḥ; 19 ye' arvâñcas tâñ̆ u parâca' âhuḥ etc. So lässt sich vermuthen, dass in viṣvavidam und aviṣvaminvâm

[1]) Ausserdem ava glâpayanta, viṣvavido, mit welchen Varianten wir uns hier nicht beschäftigen.

gleichfalls eine Antithese zu erkennen ist, und wenn es ein Zufall wäre, müsste es ein ausnehmend seltsamer Zufall sein, dass in avişvaminvâm fast Buchstabe für Buchstabe eben die Materialien vorliegen, aus welchen mit leichter Umstellung das für die Gewinnung einer solchen Antithese geeignetste Wort avişvavinnâm sich machen lässt[1]). Wenn wir nun gerade dies im Wort im Av. finden, so wird, wer nicht zu grundsätzlicher Skepsis entschlossen ist, hieraus das Fortleben alter Ueberlieferung in jenem Text mit grosser Wahrscheinlichkeit zu folgern sich berechtigt fühlen[2]).

Natürlich ergiebt sich, wenn man den Bestand der Lieder im Ganzen — die Zahl der zu ihnen gehörigen Verse etc. — in's Auge fasst, dasselbe Resultat in Bezug auf den Werth der Atharvan-Tradition, wie bei der Untersuchung der einzelnen Lesarten. Auch hier erweist sich auf der einen Seite die Autorität dieses Veda als sehr weit hinter derjenigen der Ṛiktradition zurückstehend: es ist unnöthig, Beweise hierfür beizubringen, die dem Leser des Atharvaveda auf Schritt und Tritt in Menge begegnen. Dass aber auf der andern Seite doch auch Fälle vorkommen, in welchen der Av. dem Ṛv. gegenüber in Bezug auf den Versbestand eines Liedes das Richtige oder doch die Spur des Richtigen erhalten hat, dürften im Anschluss an Bergaigne unsre

---

1) Diesen Sachverhalt hat auch Ludwig richtig erkannt.

2) Eine andre sehr in die Augen fallende Av.-Lesart, deren von Ludwig vertheidigte Echtheit ich doch nicht ohne Bedenken zugeben kann, betrifft den Hochzeitsspruch Ṛigv. X, 85, 44: vîrasûr devakâmâ syonâ. Der Atharvaveda XIV, 2, 17. 18 giebt zunächst den betreffenden Ṛigvers selbst, sodann einen andern demselben theilweise nachgebildeten und liest beidemal devṛikâmâ. Zwischen beiden Stellen steht aber das Gebet, dass die Frau »adevṛighny apatighnî« sein möge: von da her konnte die Lesart devṛikâmâ leicht an den benachbarten Ort gerathen. Ich wage daher nicht, das an sich durchaus unanstössige, übrigens auch in der Sâmaveda-Recension des Verses (Mantra Br. I, 2, 11) erscheinende devakâmâ als Corruptel anzusehen.

obigen Erörterungen über die Anordnung des zehnten Maṇḍala (S. 242 fg.) hinreichend dargethan haben.

Wir haben bis jetzt, abgesehen vom Auftreten desselben Ṛigverses in den verschiedenen Yajus-Recensionen, nur an wenigen Stellen Anlass gehabt, die Textgestalt der aus dem Ṛv. stammenden Verse in mehreren Veden neben einander in Betracht zu ziehen. Dass ein Vers des Ṛv. im Yajurveda und Sâmaveda, im Yajurveda und Atharvaveda zugleich Aufnahme gefunden hat, ist ein nicht gerade häufiger Fall; die Natur jener Veden gab eben der Auswahl der zu verwendenden Ṛigverse im Ganzen eine verschiedene Richtung. Trat derselbe Vers doch in mehreren jüngeren Veden auf, so ist es begreiflich, dass im Verkehr der diese Veden studirenden und mit diesen Veden gemeinsam opfernden Brahmanenkreise die verschiedenen Textformen vielfach einander in wechselnden Richtungen, für welche ein allgemeingültiger Ausdruck der Natur der Sache nach nicht gegeben werden kann, beeinflusst haben. Dass beispielsweise der Atharvaveda Ṛigverse, die auch im schwarzen Yv. stehen, in der Yajusform giebt, kommt ebenso vor, wie es andrerseits vorkommt, dass er solche Verse in ihrer von den Yajus-Redactionen unberührten Ṛigform aufweist. Das weitaus Ueberwiegende ist jedenfalls, dass die verschiedenen Veden in der Behandlung der Ṛiktexte ihren eignen Weg gehen, so dass in der Regel jedes einzelne Wort der Ṛigform, wenn unter den abgeleiteten Veden der eine abweicht, doch durch einen andern seine Bestätigung erhält. So machten wir beispielsweise schon oben (S. 307) darauf aufmerksam, dass in Ṛv. X, 140 der Sâmaveda sich gegenüber sämmtlichen Varianten der schwarzen Yajustexte zum Ṛv. stellt, während umgekehrt

an der einzigen Stelle, wo der Sv. vom Ṛv. abweicht, die Yajurveden mit dem letzteren gehen. Als ein weiteres Beispiel des Nebeneinanderstehens mehrerer Recensionen sei Ṛv. X, 128 erwähnt, welches Sûkta sich sowohl im Agni-Theil der Taittirîya Saṃhitâ (IV, 7, 14) wie im Atharvaveda (V, 3) findet. Die Abweichungen der Taittirîya- (T) Lesarten von denen des Atharvan (A) überwiegen bei Weitem ihre Uebereinstimmung. Man betrachte etwa Vers 6, der im Ṛigveda überliefert ist:

agne manyum pratinudan pareshâm
adabdho gopâḥ pari pâhi nas tvam |
pratyañco yantu nigutaḥ punas te
'maishâṃ cittam prabudhâṃ vi neṣat ||

Die Taittirîya Saṃhitâ hat:

agnir manyum pratinudan purastât
adabdho gopâḥ pari pâhi nas tvam |
pratyañco yantu nigutaḥ punas te
'maishâṃ cittam prabudhâ vi neṣat ||

Der Atharvaveda liest:

agne manyum pratinudan pareshâṃ
tvaṃ no gopâḥ pari pâhi viṣvataḥ |
apâñco yantu nivatâ durasyavo
'maishâṃ cittam prabudhâṃ vi neṣat ||

Man sicht leicht ein, wie das Verhältniss der drei Recensionen durchaus verständlich wird, wenn man den im Ṛigveda überlieferten Text als die gemeinsame Grundlage der beiden andern Versionen betrachtet: der an das Original sich enger anschliessenden von T und der viel freieren von A, die aber doch an eben den Puncten, wo T die gemeinsame Quelle ungenau wiedergiebt, die Textform der letzteren bewahrt hat. So tritt durch das ganze Sûkta den Abweichungen von T der A-Text, denen von A der T-Text entgegen; der Vers-

folge von A, die eine vom Ṛigv. ganz verschiedene ist, steht die Uebereinstimmung der Versfolge von T und R gegenüber. Nur an verhältnissmässig wenigen Puncten stimmt der Text von A mit dem von T in Abweichungen von R überein: so in der Nennung des Gottes Savitar statt Trâtar Vers 7, in der Form purukshu statt purukshuḥ V. 8, vor Allem in der Anfügung eines im Ṛv. nicht enthaltenen[1]) Schlussverses arvâñcam indram etc.: eines Verses, der durch das Wort vihave seine Bestimmung verräth, die im Anfang des Sûkta bereits ihre Anknüpfungspuncte findende Beziehung auf den sicher der Ṛigvedazeit fremden Ritus der vihavyâkhyâ' ishṭakâḥ am Schluss noch einmal zu markiren[2]). Wir werden in solchen, wie bemerkt, verhältnissmässig wenig zahlreichen Uebereinstimmungen verschiedener Texte gegenüber dem Ṛv. — besonders wenn wir darunter Lesarten solchen Schlages antreffen wie I, 89, 8 vyaṣemahi Sv. Vs. (gegenüber vyaṣema Ṛv. und Taitt. Âr.), oder I, 127, 1 vasoḥ Ts. Sv. (gegenüber vasum Ṛv. und Maitr. Saṃh.), oder die S. 105 fg. besprochene, durch alle Texte ausser dem Ṛv. durchgehende Verunstaltung von VII, 66, 16 — schwerlich viele Spuren einer dem Ṛv. gleichwerthigen Ueberlieferung erkennen dürfen, sondern werden sie offenbar auf die unvermeidlichen Ausgleichungen und Uebertragungen, wie sie zwischen den Texten der verschiedenen, in steter Berührung mit einander stehenden Schulen nothwendig eintreten mussten, zurückzuführen haben[3]).

---

[1]) Doch siehe das zugehörige Khila.

[2]) Es sei noch auf das allerdings nur in der T-Fassung des Verses sich findende kurmas (kulmas Ṛv. Khila) hingewiesen.

[3]) Recht deutlich scheint eine derartige Uebertragung in der Taittirîya-Fassung des Textes der chando'bhidhâ' ishṭakâḥ hervorzutreten (Ts. IV, 4, 4, vergl. Maitr. S. II, 13, 7 fg.). Da es sich hier um Gruppen von je drei Versen

Blicken wir auf den Weg zurück, den unsre Untersuchung bisher gemacht hat, und formuliren wir das Resultat, welches dieselbe für die Frage nach dem Alter der Ṛigveda-Texttradition ergiebt. Diese Tradition hat bereits in der Zeit, als die Sâman-, die älteren Yajus- und die Atharvan-Texte zur Feststellung gelangten, mit verhältnissmässig wenigen Ausnahmen[1]) so dagestanden und festgestanden[2]), wie sie uns heute vorliegt: dies darf mit einem Worte als das Ergebniss hingestellt werden, zu welchem unsre Durchforschung der in jenen Saṃhitâs aufbewahrten variae lectiones uns ge-

desselben Metrums handelt, so lag es nahe, eine Anlehnung an Ṭṛicas des Sâmaveda zu suchen, und eine solche weist die Taitt. Saṃh. nicht nur in einer Anzahl von Lesarten auf, welche der Maitr. Saṃh. fremd sind, sondern auch in der von der Maitr. Saṃh. sich mehrfach entfernenden Auswahl der Verse: während die letztere Ṛv. V, 6, 4. 1. 2 giebt, hat Taitt. Saṃh. die Verse V, 6, 4. 5. 9, welche in eben dieser Zusammenstellung im Sâmaveda (II, 372–374) ein Sûkta bilden. Auch die Zusammenstellung von V, 24, 1. 2. 4 (ebenso in Vâj. Saṃh., also aus dem Grund-Yajurveda stammend?) geht offenbar auf den Sâmaveda (II, 457–459) zurück. So zeigt es sich, dass die Ordner der Yajustexte hier die von der Ṛiktradition abweichenden Eigenthümlichkeiten der auch uns heute vorliegenden Sâman-Diaskeuase vorfanden und benutzten.

[1]) Wir sehen dabei natürlich von den Details der Sandhibehandlung, orthographischen Kleinigkeiten u. dergl. ab; die allem Anschein nach nicht vor dem Ende der Brâhmaṇaperiode erfolgte Feststellung dieser Dinge wird weiter unten besprochen werden.

[2]) Daher denn auch, wo der Ṛiktext verderbt ist und der Paralleltext andrer Veden vorliegt, diese ganz überwiegend — von den seltenen entgegenstehenden Fällen sind einige oben besprochen worden — an der Corruptel theilnehmen. Einige derartige Fälle in Bezug auf den Sâmaveda sind S. 283 erwähnt; hier sei noch auf folgende Stellen hingewiesen. I, 165, 7 marutaḥ fehlerhaft ohne den Accent; ebenso die Parallelstelle der Maitr. Saṃhitâ. — Ebend. 9: karishyâ statt karishyâḥ; ebenso Maitr. S., Vâj. S. — V, 87, 1 überliefert girijâ [= girijâḥ] statt girija [= girije]; ebenso Sâmav. — VI, 71, 6 kshayasya statt kshayasi; ebenso Maitr. S., Taitt. S., Vâj. S. — VII, 56, 13 vṛishṭibhiḥ statt ṛishṭibhiḥ; ebenso Maitr. S., Taitt. S., Taitt. Br. — VIII, 99, 6 ṣnathayanta statt ṣrathayanta; ebenso Sâmav., Vâj. S., Av. XX. — X, 129, 7 (oben S. 85): der Text ist verstümmelt; ebenso in Maitr. S., Taitt. Brâhmaṇa.

führt hat. Nur auf den ersten Blick kann der Textzustand der Ṛicas in den Zeiten, in welchen jene Saṃhitâs sich bildeten, den Eindruck des durchaus Schwankenden machen und kann es den Anschein haben, als wenn die Anordner der verschiedenen Veden und unter ihnen die des Ṛigveda aus einer unbestimmten, von Mund zu Mund fliegenden Masse zahlloser gleich gut oder gleich schlecht gewährleisteter Möglichkeiten ihre Textformen geschöpft hätten. Die nähere Untersuchung beseitigt diese Auffassung durchaus. Sie weist, in zahllosen Fällen sich immer wiederholend, die Anzeichen der Nachlässigkeit, der Willkür, der modernisirenden Tendenzen nach, welche sich stets auf Seiten der andern Veden dem Ṛigveda gegenüber erkennen lassen. Sie stellt dadurch auch für die Textabweichungen, die an und für sich keinen Vorzug und keinen Nachtheil gegen einander haben würden, die Präsumtion fest, dass der Ṛig-Ueberlieferung geglaubt werden muss. Nur eine verschwindend kleine Zahl von Stellen[1]) lässt sie übrig, an welchen in unsern Ṛiktext eine Corruptel gerathen ist, während die übrigen Quellen sich von derselben frei erhalten haben. So bleiben als Grundlage der in den andern Veden aufgeführten Ṛigverse mit aller ihrer Verschiedenheit der Textgestalt durchaus nicht — abgesehen von jenen wenigen Fällen — gleichberechtigte oder besser berechtigte andre Ṛiktexte neben dem uns überlieferten, sondern eben nur dieser letztere selbst übrig, und jene Abweichungen der Textform enthüllen sich als das Product depravirender Tendenzen, welche nicht die Ṛig-Ueberlieferung, sondern allein die der andern Saṃhitâs betroffen haben. Es

[1]) Eine weit geringere Zahl, als dem Zahlenverhältniss der in unsrer Untersuchung erörterten Stellen entsprechen würde: hier war natürlich eine weitaus reichlichere Belegung des selteneren Falles erforderlich, als der zahlenmässigen Proportion entsprochen haben würde.

steht also die Ueberlieferung des Textes auf dieser Seite und auf jenen Seiten in einem ähnlichen Contrast, wie die historische, auf der Entstehungsgeschichte der Hymnen beruhende Anordnung des Ṛigveda und die Bewahrung der Sûktas dort in ihrer Integrität als ein wohlerhaltenes Erbtheil aus ferner Vergangenheit im Contrast steht zu der liturgischen Anordnung der Sûktas und der Zerschneidung derselben in oft willkürlich gebildete Versgruppen und einzelne Verse in den andern Veden. Und kann uns dies Alles befremden? Die Saṃhitâ, welche die Ṛigveda-Schulen besassen, hatte als fertige Sammlung vorgelegen, ehe die Hauptpartien der andern Veden überhaupt verfasst und die Details der späteren liturgischen Praxis festgestellt waren[1]); in jener Sammlung besass man ein Corpus, aus welchem die liturgische Technik wohl schöpfte, dessen Form aber den moderneren Neigungen dieser Technik anzupassen man nicht versuchte und nicht zu versuchen Anlass hatte. Denn der Unterricht in der liturgischen Technik schuf sich als Vehikel seine eignen Texte[2]); das alte Liedercorpus aber pflanzte man, wie auch die Entwicklung der Liturgik verlaufen mochte, als etwas Feststehendes von Geschlecht zu Geschlecht fort. Es ist wohl begreiflich, dass auf dem Wege dieser von hoher Sorgfalt gehüteten Ueberlieferung die Ṛiktexte weniger gelitten haben, als auf den Seitenlinien, welche neben jenem Hauptwege einhergingen, bei ihrer Hinüberleitung in andre, neu sich bildende Zweige der Schultradition. Die Feststeller dieser Tradition, die ohne solche altüberkommene, umfassende Grundlage der Ueberlieferung, wie der Ṛigveda sie gab, überall selbst schaffend aufzutreten hatten, die das Alte, das

---

[1]) Siehe meinen Aufsatz über die Liedverfasser, ZDMG. 1888.

[2]) Ueber das Verhältniss der in den Brâhmaṇas und Sûtras sich zeigenden Textgestalt zur Saṃhitâ wird unten gesprochen werden.

sie sich aneigneten, aus seinem Zusammenhang lösten und mit Neuentstandenem untermischten, fühlten sich offenbar in ganz andrer Weise als es bei den blossen Ueberlieferern des Alten der Fall sein konnte, berechtigt, dem Rigvers, den sie als Sâmantext oder als Yajusspruch niederlegten, die Gestalt zu geben, welche ihnen gut schien. Die controlirende Instanz, die innerhalb der Schule dem Wissenden in denen, von welchen ihm sein Wissen kam, und in der Masse der neben ihm stehenden gleichfalls Wissenden gesetzt war, fiel da fort, wo neue Schulen sich bildeten, die auf die Kenntniss der Riktexte im vollen Zusammenhang verzichteten, und deren Begründer eine nicht durch Gleichberechtigte eingeschränkte Autorität genossen. So fehlt es nicht an Momenten, welche den Werthunterschied zwischen der Rik-Tradition und der Textform der andern Veden wohl begreiflich machen.

Ehe wir den bisher besprochenen Zeitraum der vedischen Textgeschichte verlassen, um uns jüngeren Phasen derselben zuzuwenden, wird der Hinweis darauf nicht überflüssig sein, dass jene Zeit der älteren Sâman-, der älteren Yajustexte etc. so zu sagen in den Lebensschicksalen der rigvedischen Lieder doch nur eine zweite Periode bildet. Ueber dieselbe zurückschreitend langen wir bei einer ersten an: dem Zeitalter der entstehenden, zu Sammlungen sich zusammenschliessenden, vor Aufstellung der andern Saṃhitâs ihr eignes Dasein führenden Rigliteratur. Unsre Untersuchungen haben uns inmitten der scheinbar kaum begrenzten Wandelbarkeit des Textes in der zweiten Periode dessen thatsächliche Stabilität in dieser Zeit kennen gelernt; sie haben uns gezeigt, dass, wo Verderbnisse zu constatiren sind, dieselben in der Regel

über diese Periode zurückreichen und aus älterer Vergangenheit übernommen sind. Dort ist der Sitz der textgeschichtlichen Vorkommnisse, die unsrer kritischen Behandlung der Lieder im Einzelnen die Hauptaufgabe stellen werden — oder wir sollten vielleicht sagen, die eine ihrer beiden Hauptaufgaben, denn eine zweite wird im Aufdecken derjenigen Modificationen erblickt werden müssen, welche die phonetische Diaskeuase eines späteren, auf grammatische Betrachtungen gerichteten Zeitalters dem Text aufgedrungen hat.

Dass der Text, wie ihn die zweite Periode von der ersten empfing, an hundert Stellen nicht derjenige der Liedverfasser selbst gewesen ist und gewesen sein kann, braucht ja Niemandem erst gesagt zu werden. Den Glauben an die Unfehlbarkeit unsrer Ueberlieferung zu bekämpfen ist heute nicht mehr nöthig. Wohl aber darf es ausgesprochen werden, dass, alle jene unleugbaren Verderbnisse im Einzelnen zugegeben, doch im Allgemeinen der Text an dem Punct, wo ihn die zweite Periode überkam, auf einem bemerkenswerth hohen Niveau der Authenticität gestanden hat. Es ist nicht schwer, eine erhebliche Reihe verschiedenartiger Erscheinungen in Bezug auf das Detail der Textgestalt zusammenzustellen, von denen gesagt werden kann, dass sie schon in sehr früher Zeit, lange vor dem Abschluss jener ersten Periode, in Verwirrung gerathen und verwischt werden mussten, wenn nicht schon damals eine auch den Buchstaben schützende Sorgfalt erfolgreich über dem Text waltete. An derartigen Erscheinungen lässt sich die Entscheidung darüber, wie es mit solcher Sorgfalt in der alten und ältesten Zeit bestellt war, leicht gewinnen. Man betrachte z. B. den dualischen Nom. Acc. Voc. auf -â und auf -au. Die Untersuchungen Lanman's (340 fg., 574 fg.) haben einerseits die ursprüngliche Abgrenzung der beiden Gestalten dieses Casus,

andrerseits das Auftreten und Anwachsen von Verwischungen der Norm klar gestellt. Es tritt dabei, wie jenem vorzüglichen Forscher nicht entgangen ist, sehr deutlich zu Tage, dass das Vordringen der -au-Formen über ihr eigentliches Gebiet hinaus eine wesentlich vorwiegende Eigenthümlichkeit der jüngeren Saṃhitâtheile ist, des zehnten Buchs und der Anhangslieder der übrigen Bücher [1]. Gewiss meine ich nun nicht, dass in jedem einzelnen Fall das -â oder das -au genau so dasteht, wie der Dichter selbst es gesetzt hat. Aber so viel geht doch aus jenen Thatsachen hervor, dass die Theologen, in deren Mitte das zehnte Maṇḍala entstanden ist, auf die Ueberlieferung der älteren Maṇḍalas eine solche Sorgfalt gewandt haben, dass jene zwei absolut gleichbedeutenden, metrisch im Wesentlichen äquivalenten, nur durch einen Buchstaben unterschiedenen Formen, die für das eigne Sprachbewusstsein der Sänger des zehnten Maṇḍala begonnen hatten sich zu vermischen, doch im Text der älteren Lieder im Ganzen wenigstens richtig aus einander gehalten worden sind. Zu ähnlichen Betrachtungen findet man auf Schritt und Tritt Anlass. Es sei etwa an das Nebeneinanderstehen von gṛibhṇâti und gṛihṇâtu, jagrabha jagṛibhma etc. und jagrâha jagṛihe erinnert, oder an die Erhaltung der alten Accentuation pratîcî́ pratîcás neben dem pratî́cîm des späten Verses X, 18, 14 und den häufigen paroxytonirten Formen des Atharvaveda (Lanman 455), oder an das Nichtauftreten von Formen wie karoti akarot kurute, bis auf den Imperativ kuru an zwei Stellen des zehnten Buches, u. A. m. Weiterhin vorzulegende Untersuchungen, z. B. diejenigen über das

[1] Nach den Angaben Lanman's (341. 576) gehören von 76 Stellen, an denen -au vor einem Consonanten erscheint, 33 allein in das zehnte Buch. Aus dem neunten Buch haben wir nur zwei derartige Stellen: beide gehören dem jungen Anhangslied IX, 112 an; u. s. f.

Nebeneinanderstehen von Formenpaaren wie yatra und yatrâ etc., oder über den Sandhi -âñ c- und -âṃṣ c- werden uns immer wieder auf die vortreffliche Erhaltung vieler der allerunerheblichsten, dem Verderb am meisten ausgesetzten Minutien hinweisen: wir legen jedoch im gegenwärtigen Zusammenhang auf die letztgenannten Erscheinungen aus dem Grunde kein Gewicht, weil es nicht beweisbar und theilweise sogar unwahrscheinlich ist, dass das lebendige Bewusstsein für ihr Wesen bereits in der uns hier beschäftigenden alten Periode der Ueberlieferung geschwunden oder auch nur im Schwinden begriffen war, so dass aus ihrer Conservirung der Sorgfalt dieses Zeitalters ein besonderes Verdienst gemacht werden könnte. So viel immerhin ist gewiss: es fehlt keins von allen erforderlichen Gliedern zur Kette des Beweises, dass eine auch auf kleinste Details gerichtete Aufmerksamkeit der Textüberlieferer ununterbrochen bestanden hat, in jüngerer Zeit und zurück bis in die alte Zeit hinein — wir wollen und können nicht sagen bis zu den alten Liedverfassern in eigner Person, aber doch deutlich erkennbar bis hinein in die Zeit der Ṛiksaṃhitâ selbst, bis zurück zu den letzten, entferntesten der Gewährsmänner, welche uns als Inhaber eines von der Sprache der älteren Ṛishis irgendwie unterscheidbaren Typus der Ausdrucksweise erkennbar sind: bei diesen aber zuerst natürlich kann überhaupt das Aufbewahren der alten Ueberlieferung als solcher, in ihrer dem eigenen Bewusstsein der Ueberlieferer als gegeben gegenüberstehenden Gestalt, unsrer Forschung bemerkbar werden. Unzweifelhaft ist jene Treue der Ueberlieferer, von welcher wir sprechen, nicht an jedem Puncte des Textes gleich lebendig gewesen. In der älteren Zeit vorwiegend einzelne Unachtsamkeiten, in späteren Perioden hauptsächlich die Hingabe mancher überlieferter Erscheinungen zu Gunsten künstlicher, meist durch

die Verhältnisse der späteren Sprache hervorgerufener grammatischer Theorien: dies sind die beiden Factoren, welche den Erfolg jener Sorgfalt beeinträchtigt haben. Was aber hier hervorzuheben unsre Absicht ist, ist dies, dass der Text, welchen wir hinter den Fehlern der einen wie der andern Art als letzten erreichbaren Untergrund antreffen, bis in kleine und kleinste Details die Eigenthümlichkeiten uralter Zeit mit bewundernswerther Treue bewahrt hat.

In den obigen Untersuchungen sind schon mehrfach Indicien dafür berührt worden, dass die Freiheit und Nachlässigkeit, mit welcher die Ṛigverse in den andern Veden behandelt sind, in den jüngeren Schichten jener Saṃhitâs die Tendenz hat abzunehmen. Hierher gehört das bewusste Zurückkehren zur Ṛigveda-Textgestalt, welches für die Saṃhitâ des weissen Yajurveda gegenüber den Grundtexten der Yajusliteratur characteristisch ist. Hierher gehört ferner das oben S. 273 Anm. 1 von uns berührte, zuerst von Whitney hervorgehobene Seltenerwerden der Abweichungen vom Ṛigveda im zweiten Ârcika des Sâmaveda gegenüber dem ersten: eine erwünschte Bestätigung des aus Erwägungen andrer Art von mir abgeleiteten Resultates, dass die beiden Ârcika »zwei in verschiedenem Sinne und ohne Zweifel zu verschiedenen Zeiten unternommene, in einander keineswegs aufgehende Bearbeitungen zweier Seiten der Udgâtarkunde darstellen« (ZDMG. XXXVIII, 467). Der engere Anschluss des zweiten Ârcika an den Ṛiktext verbindet sich mit anderweitigen Momenten, um in diesem Ârcika eine secundäre Production neben dem ersten erkennen zu lassen. Und wenn, wie Whitney festgestellt hat, diejenigen Verse des ersten Ârcika, die im zweiten wiederkehren, sich von ihrer Um-

gebung durch eben jene dem zweiten Â. eigenthümliche genauere Uebereinstimmung mit dem Ṛigveda abheben, so lässt uns dies mit voller Sicherheit schliessen, dass ursprünglich diese Verse im ersten Â. in andrer Form, weiter vom Ṛigveda abweichend gestanden haben, und dass dann eine Ausgleichung stattfand, durch welche der jüngere, dem Ṛv. sich genauer anschliessende Styl der Textbehandlung vom zweiten Ârcika her auf diese Verse auch im ersten übertragen worden ist.

Wir haben uns hier nun mit einigen andern Schichten innerhalb der vedischen Saṃhitâs zu beschäftigen, in welchen, theilweise noch viel ausgeprägter als an den eben berührten Stellen, die gleiche Tendenz eines engeren Anschlusses an den Grundcodex der vedischen Literatur sichtbar wird. Wenn es, wie ich glaube, auf der einen Seite das jüngere Zeitalter ist, in welchem wir die Erklärung dieser Erscheinung zu suchen haben, so tritt wenigstens bei einem Theil der betreffenden Texte offenbar noch ein zweites Moment hinzu, dessen Einfluss zu derselben Wirkung beitragen musste. Es handelt sich nämlich mehrfach um Texte, die, obgleich innerhalb der Yajurveden auftretend, doch nicht in demselben Sinne wie etwa ein beim Somaopfer vom Adhvaryu zu sprechender Vers dem Eigenthum der Yajustheologen zugehörten. Sondern zuweilen haben geradezu Ṛigverse, deren Vortrag dem Hotar obliegt, aus irgend einem Grunde oder durch irgend einen Zufall einen Platz im Yajurveda gefunden: wo also dieser Veda, gewissermaassen aus der Rolle fallend, über Dinge referirt, die ihrer Natur nach in einen andern Veda gehören. So die Zusammenstellung von Hotar-Mantras im Abschnitt des ishṭibautra, Taitt. Brâhm. III, 5 (vergl. Taitt. Saṃh. II, 5, 7 seq.): in der recht erheblichen Zahl von Ṛigversen, die hier aufgeführt sind, findet sich — abgesehen

natürlich von den mehr oder minder nur orthographischen Abweichungen, wie sie zwischen verschiedenen, auf Grund divergirender phonetischer Theorien festgestellten Saṃhitâs unvermeidlich sind — nur eine wirkliche Variante: agniḥ pratnena janmanâ TB. III, 5, 6, 1 für agniḥ pratnena manmanâ Ṛv. VIII, 44, 12[1]). Viel bedeutender aber als das erwähnte Stück des Taitt. Br. sind die grossen in mehreren Yajurveden sich findenden Yâjyânuvâkyâ-Abschnitte: die Sammlungen von Ṛicas, welche bei gewissen Opfern als yâjyâ- resp. anuvâkyâ-Sprüche verwandt werden. Hier befinden wir uns in der That, obgleich es Yajustexte sind, welche diese Abschnitte enthalten, vielmehr auf dem Boden der Ṛik- als auf dem der Yajus-Tradition. Yâjyâs und Anuvâkyâs sind ihrer rituellen Natur nach, wie bekannt, ṛicas, nicht yajûṃshi, und so setzen sich die in Rede stehenden Abschnitte fast durchgehend aus Versen des Ṛigveda zusammen. Es ist begreiflich, wenn solche compacte Massen von Versen, die, wenn auch im Yajurveda aufgeführt, doch durchaus in ihrer Eigenschaft als Verse des Ṛigveda zu der betreffenden rituellen Verwendung gelangen, in ganz andrer Weise der Ṛigform treu bleiben, als die einzelnen, unter Yajussprüche verstreuten und mit ihnen zusammen vom Adhvaryu verwandten Ṛicas in den eigentlichen Yajussammlungen. Zugleich greift hier offenbar jene vorher berührte Tendenz einer neueren Zeit ein, die Ṛigform in höherem Grade, als vorher geschehen war, zu respectiren: denn dass es sich in den Yâjyânuvâkyâ-Abschnitten um junge Elemente der Yajurveden handelt, zeigt die Stellung derselben in der Taittirîya Saṃhitâ[2]) wie in der Maitrâyaṇî Saṃhitâ[3]) zur Genüge.

---

[1]) Der Sâmav. hat janmanâ, die Maitr. Saṃh. manmanâ.

[2]) Siehe Weber's Bemerkungen zu Taitt. Saṃh. I, 1, 14; 5, 5; 5, 11 etc.

[3]) Am Ende des Khilakâṇḍa.

Untersucht man nun den Text jener Yâjyâs und Anuvâkyâs, so findet man in der That in der Taittirîya- wie in der Maitrâyaṇîya-Sammlung einen ausserordentlich viel engeren Anschluss an den Ṛiktext, als bei den Ṛigversen der Opfersaṃhitâ oder der Feuersaṃhitâ. Nur ein kleiner Bruchtheil von Versen zeigt überhaupt Varianten. Und von diesen sind wieder verhältnissmässig nicht wenige derart, dass man bei ihnen überhaupt gar nicht bis zu der Frage kommt, ob sie brauchbare Tradition enthalten, sondern dass sie aus irgend einem Grunde a limine abgewiesen werden müssen. Dies ist zunächst bei solchen Versen der Fall, die ausser im Yâjyânuvâkyâ-Abschnitt auch an einer andern, ursprünglicheren Stelle der betreffenden Saṃhitâ auftreten. Es ist begreiflich, dass Taittirîya-Brahmanen einen Vers, den sie einmal in einer vom Ṛigveda abweichenden Gestalt besassen, in eben dieser Gestalt auch da verwandten, wo er als Yâjyâ oder Anuvâkyâ zu gelten hatte[1]).

Eine zweite Hauptquelle von Varianten in Yâjyâ- und Anuvâkyâversen liegt auf rituellem Gebiet. Unter den Gottheiten der Opfer, für die solche Verse anzugeben waren, fanden sich viele seltene oder jüngere, im Ṛigveda noch nicht vorkommende Götter. Da hier das Auffinden von Ṛigversen für die Yâjyâs und Anuvâkyâs Schwierigkeit machte[2]), half

---

[1]) Beispiele: Ṛv. VII, 8, 4 = Ts. II, 5, 12, 4; vergl. Ts. IV, 2, 3, 2. — Ṛv. IX, 66, 21 = Ts. I, 3, 14, 8; vergl. Ts. I, 5, 5, 2. — Eine scheinbar in entgegengesetzter Richtung verlaufende Entwicklung der Textgestalt, die Bewahrung der Ṛig-Lesart in einem alten Abschnitt der Ts., ihre Veränderung in einem Yâjyânuvâkyâstück — so dass also derselbe Vers innerhalb der Ts. zweimal in verschiedenen Fassungen erscheint — wird sogleich aufgezeigt und erklärt werden; siehe S. 339 Anm. 2.

[2]) Man vergleiche Śatap. Brâhmaṇa II, 5, 1, 14, wo von einer derartigen Schwierigkeit in Bezug auf die Marutas/ svatavasas ausdrücklich die Rede ist. Einigermaassen Aehnliches findet sich Ait. Br. I, 17.

man sich theilweise mit neu verfassten Versen[1]), theilweise aber nahm man auch mit Versen des Ṛigveda Aenderungen vor, durch welche sie der beabsichtigten liturgischen Verwendung angepasst wurden. So finden sich die Worte Ṛv. II, 15, 3 sadmeva prâco vi mimâya mânaiḥ Taitt. Saṃh. II, 3, 14, 5 in der Fassung budhnâd agreṇa vi mimâya mânaiḥ; ganz ähnlich hat im achten Vers desselben Ṛigliedes für bhinad valam aṅgirobhir griṇânaḥ die Taitt. Saṃh. (a. a. O.) budhnâd agram aṅgirobhir griṇânaḥ. Diese übereinstimmende Ausstattung beider Verse mit den Worten budhna und agra verräth die Interpolation deutlich genug, und um die Tendenz derselben zu erkennen, brauchen wir nur die Ausführungen der zugehörigen Brâhmaṇastelle (Taitt. Saṃh. II, 3, 4, 2 fg.) über das Opfer, für das jene Verse bestimmt waren, zu beachten: es ist ein puroḍâṣa »aindra ânushûka«, darzubringen von einem râjanya ânujâvara; »budhnavatî agravatî yâjyânuvâkye bhavato, budhnâd evainam agram pari ṇayati«. — Aehnlich sind die Verse 1 und 6 des Mitraliedes Ṛv. III, 59 in Taitt. Saṃh. III, 4, 11, 5 behandelt worden: in Vers 1 ist für mitrâya havyaṃ ghṛitavaj juhota gesetzt satyâya havyaṃ ghṛitavad vidhema, in Vers 6 für dyumnaṃ citraṣravastamam: satyaṃ citraṣravastamam. Man sieht leicht, was der zugehörige Brâhmaṇa-Abschnitt auch bestätigt (Ts. I, 8, 10, 1), dass es sich um ein Opfer für Mitra satya handelt: wodurch allein schon die betreffenden Lesarten für die Ṛikkritik bedeutungslos werden würden, auch wenn die Taittirîyas nicht selbst in ihrem Agnicayana-Ritual den Vers 6 mit der richtigen Lesung dyumnaṃ citraṣravastamam erhalten hätten[2]).

[1]) Mit denselben werden wir uns eingehender unten beschäftigen bei der Besprechung der in den Brâhmaṇas des Ṛv. citirten Verse, welche nicht im Ṛv. vorkommen.

[2]) Taitt. Saṃh. IV, 1, 6, 3. Dies ist die Stelle, auf welche oben S. 338 Anm. 1 hingedeutet worden ist.

Scheidet man nun alle Varianten dieser Kategorien aus, so bleibt ein Text der Yâjyâ- und Anuvâkyâverse übrig, welcher selbst dann, wenn man seine Abweichungen vom Ṛiktext als gleichberechtigte Nebenformen betrachten wollte, doch immer noch für eine nicht geringe Constanz des Wortlauts beweisen würde; so gross ist das Uebergewicht der in den Yajurveden unverändert dastehenden Verse. Nun lässt aber eine Prüfung der Varianten im Einzelnen keinen Zweifel, dass auch hier die Autorität der Ṛiktradition im entschiedensten Maasse überwiegt, dass mithin die aus den Abweichungen der betreffenden Yajusabschnitte etwa zu entnehmenden Indicien für das einstige Nebeneinanderstehen mehrerer gleichberechtigter Möglichkeiten innerhalb der Ṛiktradition sich auf ein äusserstes Minimum reduciren. Ich wähle als Beispiele, um die Beschaffenheit jener Varianten zu veranschaulichen, einige Lesarten der Taitt. Saṃhitâ. Unter den weitgehenden Umgestaltungen, die Ṛv. I, 164, 47 dort (III, 1, 11, 4) erlitten hat, hebe ich sadanâni kṛitvâ für sadanâd ṛitasya hervor; während der Zusammenhang dem häufigen Ausdruck ṛitasya sadana durchaus entspricht, steht der Taittirîya-Lesart entgegen, dass das später so beliebte kṛitvâ im Ṛigveda auch nicht ein einziges Mal vorkommt, dafür aber ebenso wie die übrigen Absolutiva auf -tvâ bei den jüngeren Interpolatoren des Ṛigveda um so beliebter war. So giebt auch in Ṛv. X, 15, 12 ein Yâjyânuvâkyâ-Abschnitt der Taitt. Saṃhitâ (ebenso wie der Atharvaveda) kṛitvâ für das alterthümlichere kṛitvî. Bedürfte es noch weiterer Argumente gegen die Taittirîya-Variante, so wäre darauf hinzuweisen, dass die Maitrâyaṇî Saṃhitâ (gleichfalls im Yâjyânuvâkyâ-Abschnitt) in allen, der Atharvaveda in allen wesentlichen Puncten (wie auch in dem eben hier in Rede stehenden) den Vers übereinstimmend mit dem Ṛigveda giebt.

In VIII, 89, 7 gharmaṃ na sâman tapatâ suvṛiktibhir jushṭaṃ girvaṇase bṛihat, hat bei den Taittirîyas das girvaṇase hinter sich ein sinnloses giraḥ statt des bṛihat hervorgerufen; der Sâmaveda schützt die Lesart des Ṛv. — Der Ṛigveda hat VII, 92, 3: ni no rayiṃ subhojasaṃ yuvasva ni vîraṃ gavyaṃ aṣvyaṃ ca râdhaḥ. Die Taittirîya Saṃhitâ lässt sich durch die beiden zu râdhaḥ gehörigen Adjectiva gavyam und aṣviam verleiten, aus vîram ein drittes solches Adjectivum herzustellen, vîravat, wo denn durch die hinzukommende Sylbe die Nothwendigkeit entsteht aṣvyam zweisylbig zu lesen: eine im Ṛv. nahezu ungebräuchliche[1]) Gestalt des Wortes[2]). — In VII, 96, 5 hat Ṛv.: ye te sarasva' ûrmayo madhumanto ghṛitaṣcutaḥ, tebhir no 'vitâ bhava. Die Taitt. Saṃhitâ und ebenso die Maitr. Saṃh. (Yâjyânuvâkyâ-Abschnitt) giebt den letzten Pâda in folgender Gestalt: teshâṃ te sumnam îmahe. Es liegt auf der Hand, dass der Ṛv. das Richtige hat, und dass die andre Lesart eine durch Stellen wie III, 42, 6 beeinflusste Interpolation ist. — Schliesslich sei zu V, 8, 3 die Taittirîya-Variante tuvishmaṇasam für tuvishvaṇasam angeführt: eine Missbildung, die ohne Zweifel auf der Einwirkung des häufigen tuvishmant beruht.

Man wird nach solchen Proben Bedenken tragen, den Varianten der Yâjyânuvâkyâ-Abschnitte grösseres Gewicht beizumessen, als den früher besprochenen Lesarten der andern Yajuspartien, um so mehr, als in der Regel wenigstens einer der beiden schwarzen Yajurveden zum Ṛv. stimmt. Und so wird das Resultat, welches die betreffenden Abschnitte für die Textgeschichte des Ṛv. herausstellen, dahin zusammengefasst werden dürfen, dass ihre überwiegende Uebereinstimmung

[1]) Von den drei Stellen, die Grassmann für dieselbe anführt, steht nur eine (IV, 41, 10) sicher.

[2]) Die Maitr. Saṃh. (Yâjyânuv.-Abschnitt) stimmt mit dem Ṛv.

stimmung mit dem Ṛiktext für das wesentliche Feststehen desselben in der Zeit, als jene Abschnitte redigirt wurden, eintritt, ihre Abweichungen aber nicht auf einem Schwanken der Ṛigüberlieferung, sondern nur darauf beruhen, dass von Freiheiten, welche sich die Ordner der eigentlichen Yajus-Saṃhitâs genommen haben, Reste auch bei den Feststellern dieser späteren Anhänge noch begegnen.

Nur kurz sei hier noch auf andre Abschnitte der Yajurveden hingewiesen, die in Bezug auf ihre Stellung zum Ṛiktext mit den Yâjyânuvâkyâ-Capiteln etwa auf einer Linie stehen: auf die Lieder und Sprüche für das Rossopfer. Es kann keinen schärferen Contrast geben, als den zwischen der willkürlichen Weise, in welcher etwa Hymnen wie die oben besprochenen X, 45 oder X, 140 in den schwarzen Saṃhitâs des Agnirituals behandelt sind, und der nahezu vollkommenen Identität des Ṛik- und Yajustextes bei den Rossopferliedern I, 162. 163 [1]) oder andern im Aṣvamedharitual erscheinenden Hymnen und Versen wie etwa VI, 75 [2]) oder X, 169 [3]).

In dieselbe Reihe von Materialien, welche für die sorgfältigere Beachtung der feststehenden Textgestalt in der

---

[1]) 163 nicht in Maitr. Saṃh.; Lied 162 weicht dort kaum durch Andres als Versumstellungen resp. Auslassungen, in Ts. weicht es überhaupt so gut wie gar nicht vom Ṛiktext ab. Man bemerke, dass 163, 1, im Aṣvamedharitual der Taitt. Saṃh. (IV, 6, 7, 1) in der genauen Fassung des Ṛiktextes begegnend, in derselben Saṃhitâ auch im Ritual der Feuerschichtung erscheint (IV, 2, 8, 1): dort aber mit der willkürlichen Behandlung des Textes, die für jene ältere Partie der Yajurveden characteristisch ist. Man beachte auch die Art, wie Ṛv. I, 162, 21 ausserhalb der Rossopfer-Abschnitte in Maitr. Saṃh. I, 2, 15, und wie I, 163, 1 in Maitr. Saṃh. I, 6, 2 behandelt ist: deutlicher, als es hier geschieht, können die Differenzen der Stellung, welche die verschiedenen grossen Schichten der Yajusliteratur zum überlieferten Ṛiktext einnehmen, sich nicht veranschaulichen.

[2]) Besonders in der Taittirîyafassung; die Maitr. Saṃh. hat einige übrigens unerhebliche Varianten.

[3]) Nur in Ts. vorhanden, nicht in Ms.

späteren Saṃhitâzeit characteristisch sind, gehören einige Zeugnisse der Yajurveden über die **Sâmantextform** gewisser Verse. Wir fanden, dass, wo die Yajustexte einen Ṛigvers nicht als Yajus aufführen, sondern so zu sagen über ihn in seiner Eigenschaft als Ṛic referiren, eine bemerkenswerthe Annäherung an die im Ṛigveda überlieferte Textgestalt stehend zu beobachten ist. Wird nun da, wo ein Yajustext einen Vers als zum Sâmanvortrag bestimmt erwähnt, der gleiche Anschluss an die in unserm Sâmaveda überlieferte Form zu constatiren sein? So dass also die Yajurveden die Auffassung bestätigen würden, die sich uns anderweitig zu ergeben schien, dass nämlich die Lesarten irgend eines Verses, die wir im Ṛigveda und die wir im Sâmaveda finden, auch in der alten Zeit nicht unterschiedslos im Bewusstsein der vedischen Liturgen durch einander liefen, sondern dass die eine als die fest anerkannte Ṛigform, die andre als die ebenso fest anerkannte Sâmanform ihre Giltigkeit hatte?

Materialien für diese Frage habe ich vorläufig nur in sehr geringem Umfange auffinden können, aber auch das, was ich beizubringen im Stande bin, ermöglicht doch die Beantwortung derselben. Ich weise zuvörderst auf eine Beobachtung zurück, welche dem hier aufgeworfenen Problem wenigstens nahe steht. Wir sahen (S. 327 Anm. 3), dass bei dem zum Agniritual gehörigen Text der chandobhidhâ ishṭakâḥ, wo die Reihen von je drei Versen desselben Metrums die Rücksicht auf den Sâmaveda mit seiner stehenden Ṭṛicaform empfahlen, der Taittirîyatext in der That in der Auswahl der Verstriaden wie in einer Anzahl von Lesarten den Einfluss der im Sâmaveda vorliegenden Textgestalt erkennen lässt. Weitere Spuren davon, dass die Yajurvedins die Sâman-Textrecension als solche kannten und beachteten, sind die folgenden.

Taitt. Saṃh. V, 4, 12, 1 [1]): pavasva vâjasâtaya' ity anushṭuk pratipad bhavati; tisro 'nushṭubhaṣ catasro gâyatriyaḥ. — Wie der Scholiast angiebt und der Zusammenhang nebst den Parallelstellen (namentlich Pañcaviṃṣa Brâhmaṇa XXI, 4, 5) bestätigt, handelt es sich um ein dem Aṣvamedha zugehöriges Stotra, also um eine Sâmanrecitation; bei derselben sollen die drei Anushṭubhverse, deren Anfangsworte angeführt sind, »pâdatrayaparigaṇanayâ« [2]) in vier Gâyatrîs verwandelt werden. Welches sind nun diese Verse? Das Pratîka pavasva vâjasâtaye kommt zweimal im Ṛv. vor (IX, 43, 6; 107, 23), aber keine der beiden Stellen kann gemeint sein, denn beide Verse sind weder Anushṭubh noch stehen sie an der Spitze eines Tṛica. Der Sâmaveda hat das Pratîka pavasva vâjasâtaye II, 366; die Verse 366-368 bilden einen Tṛica in Anushṭubh, genügen also den Bedingungen der Taittirîya-Stelle. Und mit Hülfe des Sv. lässt sich das Pratîka nun auch in den Ṛv. zurückverfolgen: der Tṛica ist aus Ṛv. IX, 100, 6. 7. 9 entnommen, aber im Ṛv. lautet das Pratîka pavasva vâjasâtamaḥ. Wir sehen also: die Taitt. Saṃh. führt einen Vers, dessen Text im Ṛv. und Sv. abweicht, in einem Zusammenhang, welcher sich auf die Sâman-Verwendung des Verses bezieht, in der Gestalt des Sâmaveda an.

Aehnlich ist der folgende Fall. Vâj. Saṃh. XXXVIII, 22 wird der Vers acikradad vṛishâ hariḥ etc. aufgeführt. In der correspondirenden Stelle des Brâhmaṇa (Ṣatap. Br. XIV, 3, 1, 26) heisst es: athâha vârshâharaṃ sâma gâyeti. Jener Vers ist die Yoni eben dieses Sâman, und er erscheint also in der Vâj. Saṃh. ohne allen Zweifel in dieser seiner Eigenschaft als Sâmantext. Nun stimmen in der Ueberlieferung

---

1) Ich erörtere die Stelle hier, obgleich sie nicht den Saṃhitâ-, sondern den Brâhmaṇapartien der Ts. zugehört.

2) So das Schol. zu Pañc. Brâhm. loc. cit.

des Ṛigveda (IX, 2, 6) und des Sâmaveda (I, 497) die beiden ersten Pâdas des Verses unter einander und, wie zu erwarten ist, auch mit der Vâj. Saṃhitâ überein. Der dritte Pâda aber zeigt eine Abweichung:

Ṛv.: saṃ sûryeṇa rocate.
Sv.: saṃ sûryeṇa didyute.
Vs.: saṃ sûryeṇa didyutat.

Unser Ergebniss ist wieder dasselbe: der Vers, der im Yajurveda als Sâmanvers angeführt wird, zeigt die vom Ṛv. unterschiedene Lesart unsrer Sâmasaṃhitâ, resp. eine der letzteren sehr nahe stehende[1]).

Wir wenden uns endlich zu einigen in denselben Zusammenhang gehörigen Abschnitten des 27. Buches der Vâj. Saṃhitâ. Von diesem Buch, welches Paralipomena zum Agniritual enthält, kommen für die Kritik des Ṛigveda die Verse 23-44 in Betracht. In 23-34 liegen Sammlungen von Anuvâkyâs und Yâjyâs vor; man ist hier berechtigt den Ṛiktext zu erwarten[2]), und dieser tritt in der That durchweg auf bis auf den ganz auf der Oberfläche liegenden Fehler pîvoannâ für pîvoannân (Vers 23 = Ṛv. VII, 91, 3). Von Vers 35 an dagegen folgen Sâmantexte; sie gehören zu den Liedrecitationen, welche der Adhvaryu auf den Flügeln, dem Schwanze u. s. w. des als Vogel geschichteten Feueraltars auszuführen hat. Es sind die Verse Ṛv. VII, 32, 22-23; VI, 46, 1-2; IV, 31, 1-3; VI, 48, 1; VIII, 60, 9; VI, 48, 2. Sie finden sich, wie dies in der Natur der Sache liegt, sämmtlich im Sâmaveda wieder, und zwar mit folgenden beiden Ab-

---

[1]) Im Taitt. Âr. (IV, 11, 6) wird allerdings rocate gelesen wie im Ṛv.; wie es scheint, steht der Vers dort aber ohne Beziehung auf den Sâmanvortrag. Die entsprechende Stelle der Maitr. Saṃh. (IV, 9, 11) erwähnt das Sâman, giebt aber den Text nicht.

[2]) Nur zwei von diesen zwölf Versen stehen nicht im Ṛv.

weichungen vom Ṛiktext: VI, 46, 1 sâtau für sâtâ; IV, 31, 3 ûtaye für ûtibhiḥ. Die Vâj. Saṃh. hat in den zehn Versen dem Ṛv. gegenüber dieselben beiden Varianten, nicht mehr, nicht weniger: bei der durchgehenden Tendenz dieses Veda zum Anschluss an den Ṛiktext ein überaus significantes Anzeichen dafür, dass die für Sâmanvorträge geltende besondre Textgestalt, als das Buch Vâj. Saṃh. XXVII redigirt wurde, feststand und von den Redactoren da, wo es sich um Sâmanvorträge handelte, berücksichtigt wurde [1]).

Zum Schluss dieser Erörterungen über die in den andern Saṃhitâs begegnenden Ṛigverse und -lieder wollen wir, wenn wir auch damit unzweifelhaft einen weiten Schritt über die Grenzen der eigentlichen Saṃhitâzeit hinaus thun, der eigenartigen, fast nur aus Elementen des Ṛigveda bestehenden Compilation gedenken, welche in der traditionellen Saṃhitâ des Atharvaveda als zwanzigstes Buch gerechnet wird. Dass dieses von dem sonstigen Inhalt des Atharvaveda sich weit entfernende Buch im Hinblick auf rituelle Zwecke des Ṣrautaopfers zusammengestellt ist, hat man längst gesehen. Die nähere Bestimmung dieser, soviel ich weiss, bisher nicht richtig präcisirten Zwecke kann uns hier nur beiläufig beschäftigen, und möchte ich weitere Ausführungen einer gelegentlich zu gebenden Specialuntersuchung vorbehalten. Als man den Atharvaveda zum Veda der Brahmanpriester zu stempeln unternahm, fand sich erklärlicherweise, dass die ihm zugehörigen Texte für die Opferrecitationen jener Priester schlechterdings nicht hinreichten. Am fühlbarsten war dies

[1]) An der entsprechenden Stelle der Maitr. Saṃh. (II, 13, 9) liegt die Sache anders: der dort gegebene Text ist der reine Ṛiktext.

beim Brâhmaṇâcchaṃsin, welcher, seiner eigentlichen Natur nach vielmehr dem Hotar nahestehend, zahlreiche ṣastraartige Recitationen vorzutragen hatte und der Brahmangruppe erst in relativ später Zeit, der symmetrischen Gruppirung der viermal vier Ṛitvij zu Liebe zugetheilt worden war. Man stellte also die dem Somaopfer und seinen Nebenformen angehörigen Recitationen der Brahmanpriester, in erster Linie des Brâhmaṇâcchaṃsin, in einer eignen kleinen Saṃhitâ zusammen. Dieselbe wurde natürlich dem Atharvaveda zugetheilt: und dies ist eben das in Rede stehende zwanzigste Buch[1]).

Was nun die Bedeutung desselben für den Ṛiktext anlangt, so kommen die Einzelheiten des Wortlauts hier überhaupt nicht in Frage, da in dieser Beziehung, wie bekannt, der Atharvantext mit unserm überlieferten Ṛiktext identisch ist, wie ja auch der Padapâṭha des ersteren einfach aus demjenigen des Ṛv. herübergenommen ist (s. Whitney, Ath. Prât. S. 99 Anm.). Es kann sich für unsre Untersuchung nur um die Tṛicazerlegungen, Hinzufügungen von Versen, die nicht im Ṛv. enthalten sind, und dergl. mehr handeln. Hier muss nun zunächst bemerkt werden, dass, wie aus dem eben Ausgeführten hervorgeht, das Buch Av. XX überhaupt nur als ein sehr moderner Zeuge gelten kann. Die beiden Fictionen, auf welchen die ganze Compilation beruht, sind jungen Datums: dass der Atharvaveda der Veda, und dass der Brâhmaṇâcchaṃsin der Gehülfe des Brahman ist. Auch im Atharva-Prâtiṣâkhya wird bekanntlich das zwanzigste Buch

---

[1]) Der Beweis für die obigen Aufstellungen ist namentlich mit Hülfe des Vaitânasûtra leicht zu führen, sobald man den Angaben dieses Sûtra die klare, z. B. durch die Vergleichung von Âṣvalâyana zur Evidenz zu bringende durchgehende Deutung auf die Brahmanpriester, in den meisten Fällen speciell auf den Brâhmaṇâcchaṃsin, abzugewinnen weiss.

nicht berücksichtigt. Wir werden demnach nicht fehl gehen, wenn wir die Abweichungen vom Ṛv. etwa so beurtheilen, als ob sie auf dem Zeugniss eines Sûtratextes beruhten[1]). Uebrigens muss noch berücksichtigt werden, dass zwar nicht die überlieferte Reihenfolge, wohl aber die überlieferte Abgrenzung der Sûktas vielfach eine rein willkürliche, der ursprünglichen Intention offenbar fremde ist. So sind die dem ersten Râtriparyâya zugehörigen Lieder XX, 19. 20 vielmehr so zu theilen, dass 19. 20, 1-4 (Ṛv. III, 37) das erste, 20, 5-7 das zweite Lied ausmacht. Sinnlos ist die Zerlegung von Ṛv. VIII, 14 = Av. XX, 27. 28. 29 (vergl. Vaitânas. 31, 22). Nicht minder verkehrt ist die Zusammenordnung der vier Verse von XX, 13 zu einer Einheit; der vierte (Vait. 23, 3; Âṣv. V, 19, 7) muss zwar auf die drei ersten (Vait. 22, 21; Âṣv. V, 5, 19) folgen, ist aber etwas Neues, mit dem Vorangehenden nicht zu Verbindendes — u. dergl. mehr.

Nur an wenigen Stellen — wir sehen hier von den Kuntâpaliedern[2]) ab — enthält die Compilation Sûktas oder Verse, die in unserm Ṛigveda fehlen. So eine Reihe yajusartiger Ritualsprüche, als Sûkta 2 figurirend, ferner die beiden Tṛicas 48, 1-3; 49, 1-3: bei dem ersten dieser Texte ist an sich die Annahme ausgeschlossen, bei den beiden andern ist sie schlechterdings durch nichts indicirt, dass hier Spuren

---

[1]) Siehe insonderheit die unten zu gebenden Ausführungen über die Modificationen der Ṛiglieder bei Ṣâṅkhâyana.

[2]) Dass diese im Av. aufgenommen sind, beruht darauf, dass ihr Vortrag zu den Obliegenheiten des Brâhmaṇâcchaṃsin am sechsten Tage des Pṛishṭhyashaḍaha gehört (Vaitânas. 32; Âṣv. VIII, 3). — Die grossen Differenzen des Atharvantextes dieser Hymnen gegenüber Ṣâṅkhâyana, — wogegen der Av. mit den Angaben des Âṣvalâyana fast vollständig zusammentrifft —, scheinen mir in denselben Zusammenhang zu gehören wie die Uebereinstimmung des ganzen 20. Buches mit dem Ṣâkalatext des Ṛv., während dem Vâshkalatext gegenüber, welcher der dem Ṣâṅkhâyana näher stehende zu sein scheint, sich vermuthlich Differenzen herausstellen würden.

von dem reichhaltigeren Bestande einer verlorenen Ṛigrecension vorlägen. Wir werden weiter unten auf ähnliche Fälle der Untermischung von Ṛigversen mit einzelnen dem überlieferten Ṛv. nicht zugehörigen Ṛicas im rituellen Gebrauch zurückkommen. — Im Sûkta 34 = Ṛv. II, 12 hat der Atharvantext drei Verse (12. 16. 17), die im Ṛv. fehlen. Hier reicht man in der That nicht wie bei jenen Tricas mit der Auffassung aus, dass neben den aus dem Ṛv. stammenden Materialien auch einzelnes Andre im Ritual verwandt worden ist; die Absicht des Ritualordners konnte hier nur die sein, dass das Sûkta II, 12 als solches vorgetragen werden sollte (vergl. Âṣv. VIII, 7, 11), und jene drei Verse, mit den übrigen durch gemeinsamen Refrain verbunden, müssen eben als Verse jenes Sûkta betrachtet worden sein. Es kann nicht geleugnet werden, dass hier in der That eine Variante zu unserm Ṛiktext vorliegt, freilich kaum eine Variante, die wir der Vulgata vorziehen werden. Die Autorität des Textes, welcher die drei Verse enthält, kann als solche dem Gewicht der Ṛigüberlieferung gegenüber nicht in Betracht kommen; dazu sind Erweiterungen des ursprünglichen Textes an sich viel wahrscheinlicher, als Verluste von Versen; endlich wird man, wenn auch der hoffnungslose Zustand der Ueberlieferung im Einzelnen zu keinem sicheren Urtheil über die Diction jener Verse gelangen lässt, es doch als einen Verdachtsgrund behandeln müssen, dass in Vers 16 keiner der beiden Halbverse mit dem Relativpronomen anfängt, während dies Pronomen sonst Vers für Vers in beiden Hälften oder doch mindestens in der einen an der Spitze steht[1]). — Endlich ist der Vers 107, 13 nicht im Ṛv. enthalten — eine Er-

[1]) Auch Bergaigne, Rech. sur l'histoire de la Saṃhitâ du Ṛv., II, 11, hält die drei Verse für verdächtig.

weiterung des Ṛiktextes, die diesem gegenüber kein Gewicht beanspruchen kann: die Vergleichung von Av. XIII, 2, 34. 35 zeigt die Herkunft des Zusatzes[1]).

Der Ṛiktext und die Brâhmaṇas.

Bei der Erörterung darüber, was die Brâhmaṇas — einschliesslich der im Brâhmaṇastyl verfassten Rahasyas — über die Geschichte des Ṛiktextes lehren, ist selbstverständlich zwischen den Brâhmaṇas des Ṛigveda[2]) und denen der übrigen Veden zu scheiden.

Unter den vielen Hunderten von Pratîkas und sonstigen Textfragmenten des Ṛigveda, welche im Aitareya und Kaushîtaka angeführt werden, begegnet, was den *Wortlaut* des Textes anlangt — über Versumstellungen und Aehnliches wird später gesprochen werden — keine einzige Abweichung[3]). Dies Factum ist doch nicht in dem Maasse, wie es den Anschein haben könnte, beweisend für ein absolutes Feststehen des Textes und zwar eines und desselben Textes in den beiden grossen Brâhmaṇaschulen. Denn auch dann, wenn die Ordner jener Brâhmaṇas Schwankungen in Bezug auf den Ṛiktext vorfanden, ist doch *in der uns vorliegenden Gestalt* der Ritualbücher die durchgehende Uebereinstimmung der Citate mit unserm Ṛigveda nicht nur erklärlich, sondern eben das, was erwartet werden muss. Gelangte *nach* der

[1]) Man beachte auch das dem Ṛv. fremde Wort divâkara.

[2]) Die hier über die Brâhmaṇas des Ṛigveda und ihre Stellung zum Ṛiktext vorzulegenden Bemerkungen bitte ich durch die Ausführungen meines Aufsatzes »Die Ṛigveda-Citate im Aitareya«, ZDMG. XXXVIII, 472 fgg., zu ergänzen.

[3]) Fälle wie der unten erwähnte von Ṛv. II, 33, 1 (Ait. III, 34) bilden keine wirkliche Ausnahme.

Entstehung der Brâhmaṇas eine andre Textgestalt irgend welcher Pratîkas oder sonstiger Stellen, als der Brâhmaṇaverfasser sie im Auge hatte, zur allgemeinen Anerkennung, so konnte nicht allein die betreffende Fassung in das Brâhmaṇa eindringen: wir dürfen vielmehr sagen, sie musste es, unter der Hand von Theologen, für welche jenes der geheiligte, allein berechtigte Wortlaut war, und für die es sich von selbst verstand, dass die Ṣruti keinen andern als eben jenen Wortlaut aufführen konnte. Man vergegenwärtige sich, wie das Ṣatapatha Brâhmaṇa in seiner Mâdhyandinarecension den Mâdhyandinatext der Vâj. Saṃhitâ bestätigt, wie aber daneben dieselbe Saṃhitâ in einer zweiten Recension vorliegt, und wie dem entsprechend das Brâhmaṇa gleichfalls eine zweite, ohne Zweifel [1]) den Textlesarten der Kâṇva-Saṃhitâ sich anschliessende Fassung aufweist. Hier also, wo uns die Saṃhitâ in zwei Redactionen überliefert ist, liegt die entsprechende Variabilität des Brâhmaṇatextes noch heute direct vor. Werden wir nun auch aus anderweitigen Gründen beim Text des Ṛigveda in der Zeit der Brâhmaṇas viel geringere Schwankungen erwarten, als etwa bei der Vâj. Saṃhitâ, so ist doch soviel klar, dass überhaupt die Annahme solcher — in diesem Fall aus unsrer Ueberlieferung der Ṛik-Saṃhitâ und darum auch der Brâhmaṇas verschwundenen — Schwankungen mit der uns sich zeigenden Beschaffenheit der Brâhmaṇatexte keineswegs im Widerspruch steht.

Aber wesentlicher vielleicht als die nicht ganz unanfechtbare, aus dem Wortlaut der Citate sich ergebende Bestätigung unsres Ṛiktextes ist die, welche — freilich, wie sich von selbst versteht, in einer wesentlich geringeren Anzahl von

[1]) Ich kann dies nicht auf Grund einer thatsächlichen Untersuchung der Kâṇvarecension des Ṣat. Br. behaupten, aber die Sache ist selbstverständlich.

Fällen — durch die in den Brâhmaṇas an den Text geknüpften erklärenden oder symbolisirenden Betrachtungen geliefert wird. Und nicht minder wesentlich ist, über allen Einzelheiten stehend, der so deutlich hervortretende Gesammtcharacter des Verhältnisses, in welchem sich die Theologie der Brâhmaṇazeit zum Ṛiktext befindet. Ein Text, der in dieser Art gekannt und nach Materialien für rituelle Zwecke durchforscht wird, hinter dessen kleinen Details, Versmaassen, Verszahlen, Sylbenzahlen, einzelnen Worten die fromme Geheimnisskrämerei solche Füllen von Mysterien sucht und findet: ein solcher Text muss im Wesentlichen festgestanden haben. Gilt dies annähernd auch etwa für die prosaischen Sprüche des Yajurveda, so lässt sich doch nicht verkennen, dass dem Theologen der Brâhmaṇazeit das Lied der Ṛishis noch in anderm Lichte erschien als der Yajusspruch. Man fühlt den Unterschied, wenn man das Ṣatapatha Brâhmaṇa liest. Wie wird dort beispielsweise über die zahlreichen verschiedenen Fassungen der Agnihotrasprüche (agnir jyotiḥ etc.) discutirt als über Möglichkeiten, unter welchen dem priesterlichen Scharfsinn die Wahl offen steht (II, 3, 1, 30 fg.), während dasselbe Brâhmaṇa andrerseits (I, 4, 1, 35) die von einigen Lehrern in Bezug auf den Vers Ṛv. I, 12, 1 vorgeschlagene Textänderung abweist als eine Verunreinigung des Opfers durch Menschenwerk: yathaivarcânûktam evânubrûyât.

Wir haben nun eine Reihe von Einzelheiten zu untersuchen, bei welchen es in Frage kommen kann, ob die Brâhmaṇas des Ṛigveda Abweichungen von unserm überlieferten Text aufweisen oder doch auf die Spur von solchen führen.

Recht häufig finden sich in den Brâhmaṇas Angaben des Inhalts, dass das und das Lied oder der und der grössere

liturgische Complex eine bestimmte Zahl von Versen enthält; die daran geknüpften weiteren symbolisirenden Betrachtungen pflegen der Ueberlieferung der betreffenden Zahl die vollste Sicherheit zu geben. Alle Zählungen dieser Art stimmen nun, so viel ich sehe, mit dem uns vorliegenden Ṛiktext überein. Zuweilen allerdings scheinen sich Differenzen zu ergeben, aber mir ist kein Fall begegnet, in welchem die eingehendere Betrachtung der betreffenden rituellen Daten nicht die Schwierigkeit beseitigte und die Uebereinstimmung der im Brâhmaṇa vorausgesetzen Textgestalt mit der uns vorliegenden herausstellte. So z. B. in dem Fall, dessen Verständniss sich unter allen am hartnäckigsten mir entzog, und in welchem ich in der That die Spur eines abweichenden Ṛiktextes glaubte anerkennen zu müssen, Ait. Âr. I, 2, 2. 18, wo die Verssumme einer gewissen Litanei auf 97 angegeben wird, während sich, wenn man die darin enthaltenen Pragâthas als dreiversig zählt, 100 Verse, wenn als zweiversig, nur 93 Verse ergeben. Die Lösung des Räthsels liegt in der auf den ersten Blick unwahrscheinlich aussehenden Berechnung einiger Pragâthas zu drei, andrer zu zwei Versen: einer Berechnungsweise, welche durch die Untersuchung der einschlagenden Brâhmaṇa- und Sûtravorschriften in der That über jeden Zweifel hinaus gesichert wird.

In einer Reihe von Fällen sind Umstellungen und Auslassungen einzelner Ṛigverse im Aitareya und Kaushîtaka zu bemerken. Im Fall der Umstellungen entsteht zunächst die Frage, ob die betreffende Ordnung der Verse in den Augen der Brâhmaṇaverfasser die natürliche, allein gültige war, oder ob auch für sie die in unsrer Saṃhitâ überlieferte Ordnung als die normale zu Grunde lag und mit derselben eben nur zu rituellen Zwecken Modificationen, deren man sich als solcher bewusst war, vorgenommen wurden. An mehreren

Stellen entscheiden klare Aeusserungen der Brâhmaṇas für die letztere Auffassung. So schreibt das Kaushîtaka (XIX, 9) bei der Verwendung von I, 165 für das Marutvatîyaṣastra die Umstellung des neunten Verses an das Ende des Liedes vor: denn dieser Vers gehe auf Indra allein ohne die Maruts — so dass er gewissermaassen als Uebergang vom Marutvatîya- zum Nishkevalyaṣastra angesehen wurde. Dass dies eben nur rituelle Düftelei, und dass der wirkliche Schluss des Liedes nicht V. 9 sondern V. 15 ist, zeigt das Aussehen des Textes mit Sicherheit. — Aus der Art, wie das Aitareya (III, 37) die Recitation von X, 14, 4. 3 und dann von X, 15, 1. 3. 2 [1]) vorschreibt, kann gleichfalls entnommen werden, dass die Umstellung als solche angesehen wurde [2]); der Text der Verse selbst spricht übrigens auch hier beidemal eher für als gegen die überlieferte Versfolge. — Bei der Aponaptrîyarecitation, die mit Ṛv. X, 30, 1-9. 11 anfängt (Vers 10 folgt dann), sagt das Aitareya (II, 20) ausdrücklich, dass die ersten neun Verse ohne Auslassungen (anantarâyam) vorzutragen sind: es weiss also von Vers 10 als an seiner natürlichen Stelle übergangen. Der zwölfte Vers des Liedes findet sich in dieser Litanei überhaupt nicht: und doch giebt das Kaushîtaka (XII, 1), welches diesen Vers gleichfalls weglässt — dafür übrigens mehrere Verse andrer Herkunft denen des Liedes X, 30 beimischt —, in vollkommener Uebereinstimmung mit unsrer Ṛiksaṃhitâ an, dass das ganze Lied 15 Verse hat. Man sieht also wieder: die Brâhmaṇas beschreiben die im Ritual vorkommende Gestalt des Textes nicht als die einzig vorhandene, sondern als eine aus der zu

[1]) Die Ordnung 1. 3. 2 hat auch der Atharvaveda. Andre Umstellungen finden sich in der Maitr. Saṃh. und Taitt. Saṃh.

[2]) »tasmâd yâmîm eva pûrvâṃ ṣaṃset'... anûcîm ṣaṃsati ... dvitîyâṃ ṣaṃsati ... antataḥ ṣaṃsati.«

Grunde liegenden Textform — nämlich aus der auch uns überlieferten — abgeleitete. Und hier wie in den vorher besprochenen Fällen hat die Kritik keinen Grund, ihrerseits das Verhältniss der beiden Textformen anders zu beurtheilen. Vers 12 passt in der That an seine traditionelle Stelle so gut wie nur erwartet werden kann. Er beendet die Recitation, welche vorzutragen ist, während die wasserholenden Priester noch entfernt sind. Die Worte sarasvatî tad gṛiṇate vayo dhât zeigen die am S c h l u s s eines Vortrags häufige Ausdrucksweise. Die folgenden drei Verse sind dann einzeln zu sprechen, wenn das Wasser herankommt, wenn es angelangt, und wenn es auf die Opferstreu gesetzt ist. Weshalb aber wird in der von den Brâhmaṇatexten beschriebenen Liturgie Vers 12 an dieser seiner natürlichen Stelle ausgelassen? Offenbar nur deshalb, weil er bei einer andern Gelegenheit schon verwandt worden ist (Ait. II, 16; Kaush. XI, 4). Dem Kenner des Rituals brauchen keine Belege für dies überaus häufige Auslassen bereits benutzter oder für spätere Benutzung reservirter Verse gegeben zu werden[1]); die Anschauung ist offenbar die, dass der einmal vorgetragene Text damit seiner Kraft beraubt ist[2]). Das Fehlen von Vers 12 in der Aponaptrîya-Litanei kann also nicht den mindesten Verdacht gegen diesen Vers begründen, und so wird auch die Umstellung von V. 10 und 11, für welche und gegen welche an sich nichts zu sagen wäre, der höheren Autorität

---

[1]) Wir machen nur auf Kaush. Br. VIII, 5 aufmerksam: tasya (des Liedes X, 123) ekâm utsṛijati nâke suparṇam upa yat patantam iti . . . tâm uttarâsu karoti (Kaush. VIII, 7), teno sânantarhitâ bhavati.

[2]) Vergl. Kaush. Br. XIII, 2: tad âhur yayâ vai prâtar yajaty ṛik sâ tad ahar yâtayâmâ bhavati. — Vergl. noch ebend. XXII, 1 die Erörterungen darüber, ob die zwei letzten Verse von V, 46 bei einer bestimmten Gelegenheit fortgelassen werden sollen oder nicht.

des Saṃhitâtextes gegenüber nicht in Betracht kommen können[1]).

Neben den besprochenen Stellen, an welchen Auslassungen oder Umstellungen von Versen vorliegen, sei noch Ait. III, 34 erwähnt, wo eine Aenderung des Wortlauts vorgeschrieben wird: tvaṃ no vîro' arvati kshamethâ' (Ṛv. II, 33, 1) iti brûyân nâbhi na' ity, anabhimânuko haisha devaḥ prajâ bhavati. pra jâyemahi rudriya prajâbhir iti brûyân na rudrety etasyaiva nâmnaḥ parihṛityai. Das directe Zeugniss des Brâhmaṇa zeigt uns hier, um welcher Düfteleien willen[2]) die überlieferte, ausdrücklich als zunächst in Betracht kommend erwähnte Lesart geändert wurde. Dass rudra richtig ist, braucht nicht erst bewiesen zu werden; die Echtheit von abhi . . . kshameta ergiebt sich aus dem gerade für das zweite Maṇḍala characteristischen Sprachgebrauch (II, 28, 3; 29, 2; 33, 7); vergl. auch Taitt. Br. II, 8, 6, 9.

Die bisherigen Erörterungen veranlassen uns zur Vorsicht den wenigen Stellen der Brâhmaṇas gegenüber, an welchen diese Werke auf Umstellungen führen ohne ausdrücklich zu bezeugen, dass die überlieferte Anordnung als die den Umstellungen zu Grunde liegende bekannt war. Mehr auf der Grenze derartiger Fälle stehend als ihnen eigentlich zugehörig ist die Behandlung des Liedes I, 28 in der Erzählung von Ṣunaḥṣepa (Ait. Br. VII, 17; vergl. Ṣâṅkh. Ṣraut. XV, 23). Ṣunaḥṣepa, an den Opferpfosten gebunden, betet mit den Liedern I, 24-30 der Reihe nach zu allen Gottheiten, an welche diese eben gerichtet sind. Nur I, 28

1) Betreffs der Versumstellungen im Ritual der Brâhmaṇazeit vergleiche man noch die characteristischen Worte von Kaush. Br. VIII, 7: viparyasya dâṣatayîbhyâṃ vashaṭkuryâd iti haika' âhur, yathâmnâtam iti tv eva sthitam.

2) Aehnliche findet man z. B. Pañc. Br. VIII, 6, 12; Ṣatap. Br. I, 4, 1, 35 (oben S. 352).

mit seinem ausgeprägt rituellen Inhalt passt zu dieser Situation nicht: deshalb lässt man den Ṣunaḥṣepa dies Lied später, von den Fesseln befreit, zugleich mit der Vollziehung der betreffenden Riten sprechen. Rund um diesen Punct herum liegt eine ansehnliche Reihe von Zeugnissen, durch welche die überlieferte Ordnung fast aller Ṣunaḥṣepalieder als von dem Brâhmaṇa vorausgesetzt gesichert wird [1]; auch die Versfolge von I, 28 selbst, mit welcher das Brâhmaṇa eine Aenderung vornimmt, wird dort doch auf der Grundlage der überlieferten Versfolge besprochen. Danach scheint mir die Auffassung Bergaigne's (Rech. sur l'hist. de la Saṃh. II, 9) wenig wahrscheinlich, dass das Lied I, 28, als die Ṣunaḥṣepalegende festgestellt wurde, der Sammlung der Ṣunaḥṣepalieder noch nicht angehörte: das gesammte Bild, welches sich von der Stellung der Brâhmaṇas und der in ihnen beschriebenen Recitationen zur überlieferten Ṛiksaṃhitâ im Allgemeinen wie speciell in Bezug auf den Ṣunaḥṣepaabschnitt ergiebt, spricht dagegen, und das Motiv der Umstellung von I, 28 ist zu durchsichtig, als dass dieselbe nicht für textkritische Vermuthungen alles Gewicht verlieren sollte.

Versumstellungen im Liede III, 8 ergiebt die Beschreibung des Yûparituals im Ait. Br. II, 2: die Versfolge ist 1. 3. 2; dann wird I, 36, 13. 14 eingeschoben, und es folgt Vers 5. 4. Diese Versfolge wird übrigens von den Ritualtexten übereinstimmend angenommen: vergl. Maitr. Saṃh. IV, 13, 1; Taitt. Br. III, 6, 1; ebenso (bis auf eine unerhebliche Abweichung)

---

[1] Ait. VII, 16, 7 ata' uttarâbhir ekatriṃṣatâ. § 8 ata' uttarâbhir dvâviṃṣatyâ. § 10 etena sûktenottarasya ca pañcadaṣabhiḥ. § 12 = 13 ata' uttareṇa tṛicena. — Man beachte, dass in § 10 Lied 29 und 30 nicht einfach als die nächsten so und so viel Verse bezeichnet sind; die Auslassung von Lied 28 machte eine Unterbrechung der Reihenfolge aus, so dass das Pratîka von 29, 1 angeführt werden musste.

Kaush. Br. X, 2. Der Inhalt der betreffenden Verse und die zugehörigen rituellen Handlungen (Schwab, Thieropfer S. 68 fgg.) ergeben nichts Entscheidendes für die eine oder die andre Versfolge; in keinem Fall aber wird die von den Ritualbüchern vorgenommene Vermischung der Verse aus I, 36 mit denen von III, 8 uns das Vertrauen einflössen, dass hier die jüngeren Texte einmal ausnahmsweise eine Correctur der alten Ueberlieferung ergeben sollten.

Es bleibt das Lied III, 13 übrig, welches im Ait. Br. II, 40. 41 (vergl. Âṣv. V, 9, 23) mit der Versfolge 1. 5. 4. 6. 3. 2. 7 aufgeführt wird. Die Art, wie sich das Aitareya ausdrückt, würde es schon an und für sich wahrscheinlich machen, dass das Brâhmaṇa den überlieferten Text voraussetzt und sich der Umstellung als einer solchen bewusst ist; nach der Analogie der früher erörterten Fälle werden wir daran nicht zweifeln können. Der Text der Verse selbst fügt sich der einen wie der andern Ordnung; einen Grund die Versfolge des Ait. hier günstiger zu beurtheilen als anderswo kann ich nicht entdecken.

So ist das Resultat dieser Erörterungen, dass, wo die Umstellungen und Auslassungen des Aitareya und Kaushîtaka auf eine andre als die überlieferte Gestalt der Lieder führen, man nicht sowohl zu sagen hat, dass solche Varianten über diese Gestalt hinaus, als vielmehr, dass sie nicht bis zu ihr heran reichen. Die Brâhmaṇaverfasser und die ihnen vorangehenden Ordner des Rituals kennen die Saṃhitâgestalt und gehen in ihren Vorstellungen von ihr aus, aber sie modificiren sie für bestimmte rituelle Zwecke oder auf Grund bestimmter mystischer Spielereien: dies die Sachlage, wie sie sich in einer Reihe von Fällen klar verfolgen und danach für die übrigen Fälle unbedenklich voraussetzen lässt. Wir werden später bei Erörterung des Ṣâṅkhâyanaṣrautasûtra und

der an dies Sûtra anknüpfenden Theorie Hillebrandt's über die Opferrecension der vedischen Hymnen die hier vorgelegten Betrachtungen weiter fortzusetzen haben und die bisher gefundenen Resultate durch ähnliche bestätigt finden. —

Wir gehen nun zu der Frage über, wie diejenigen in den beiden Brâhmaṇas angeführten Pratîkas[1]) zu beurtheilen sind, welchen keine Verse unsres Ṛiktextes entsprechen. Es empfiehlt sich, bei dieser Erörterung über das uns hier zunächst beschäftigende Gebiet der Brâhmaṇas hinauszugehen und zugleich diejenigen in unserm Ṛv. fehlenden Verse in Betracht zu ziehen, welche in andern alten Traditionsmassen inmitten von überwiegend aus Ṛigversen gebildeten Zusammenstellungen erscheinen: so die dem Ṛv. fremden Verse der Sâmasaṃhitâ und der Yâjyânuvâkyâpartien in den schwarzen Yajurveden. In der That stehen diese Verse offenbar mit den in den Brâhmaṇas citirten literaturgeschichtlich auf einer Linie; vielfach sind sie sogar mit ihnen geradezu identisch.

Trifft man, wie namentlich im Aitareya nicht selten der Fall ist, unter einer längeren Reihe von Ṛik-Pratîkas eines oder einige an, welche im Ṛigveda nicht zu identificiren sind, so drängt sich natürlich als nächstliegend die Vermuthung auf, dass die dem Brâhmaṇaverfasser bekannte Gestalt der Saṃhitâ Lieder bez. Verse enthalten hat, welche in unsrer Saṃhitâ fehlen. Man wird sich jedoch dieser Auffassung gegenüber zunächst den Character der wohlerhaltenen Vollständigkeit vor Augen stellen, der unsrer Saṃhitâ zuzukommen scheint: einer Vollständigkeit, bei welcher es sich wohl um Zusätze zum ursprünglichen Bestande, aber bei weitem nicht ebenso leicht um Verluste von demselben handeln kann. Der Schluss, dass ein mit dem Pratîka angeführter Vers in

---

[1]) Siehe die Verzeichnisse bei Aufrecht S. 420 fg. und Lindner S. 157.

der dem betreffenden Ritualtext zu Grunde liegenden Saṃhitâ mit seinem vollen Wortlaut enthalten gewesen sein muss, ist offenbar wenigstens in Bezug auf Brâhmaṇatexte an und für sich keineswegs stringent. Die Beschreibung der liturgischen Recitationen in den Brâhmaṇas ist nicht auch nur annähernd in derselben Weise erschöpfend wie die in den Sûtras. Vieles wird dort lediglich in allgemeinen Umrissen angegeben oder fehlt ganz, und nur eine zufällige Andeutung an späterer Stelle zeigt, dass es doch als vorhanden vorausgesetzt wird. Die Aufgabe, die man sich stellt, ist eben, den Bau der Liturgien nach seiner heiligen Bedeutung zu erklären, aber nicht, ihn solchen, die ihn nicht schon kennen, in aller Vollständigkeit zu überliefern. Wenn also derselbe Vers im Brâhmaṇa mit seinem Pratîka, im Sûtra aber vollständig citirt wird, so ist dies keineswegs genügend um zu dem Schluss zu führen, dass ein solcher Vers in der Saṃhitâ des älteren Autors vorlag, in der des jüngeren aber nicht mehr. Der Brâhmaṇaverfasser konnte sehr wohl den Vers, den er anführte, unabhängig von der Saṃhitâ als anderweitig bekannt voraussetzen. Freilich wird es für uns oft nicht möglich sein, diesen Sachverhalt in aller Strenge zu beweisen. Bei Versen, die zum Theil der Saṃhitâzeit immerhin nicht fern stehen, die also natürlich in vielen Fällen keine oder doch keine entscheidenden Kennzeichen aufweisen, durch welche ihre Zugehörigkeit zur Saṃhitâ ausgeschlossen würde: wie sollte bei solchen Versen wohl ein derartiger Beweis aussehen? Wir müssen es uns offenbar genug sein lassen, wenn wenigstens bei einem Theil der betreffenden Verse ihre jüngere, die volle Ṛig-Dignität ausschliessende Herkunft erkennbar ist. Damit ist dann auch für die übrigen Fälle die Annahme, dass Reste einer andern Saṃhitârecension vorliegen, zwar nicht direct widerlegt — was nicht verlangt

werden kann —, aber es ist dieser Annahme doch die positive Stütze entzogen.

Den Character der jungen Herkunft nun trägt ein grosser Theil der in Rede stehenden Verse in der That sehr sichtbar an sich. Man nehme gleich die beiden ersten im Ṛv. fehlenden Pratîkas, welche das Aitareya aufweist: agnir mukham prathamo devatânâm, agniṣ ca vishṇo tapa' uttamaṃ mahaḥ (Ait. Br. I, 4; den vollständigen Text giebt Âṣv. Ṣraut. IV, 2, 3). Eine Reihe kleiner Eigenthümlichkeiten würden in ihrer Vereinigung genügen, die Verse im äussersten Fall an die späteste Grenze der Ṛigliteratur zu schieben: entscheidend aber ist, dass in beiden das Wort dîkshâ auftritt. Begriff und Bezeichnung der Dîkshâ lässt sich nicht in den Ṛv. zurückverfolgen; die für die Dîkshâ vorgeschriebenen Texte, soweit sie dem Ṛv. zugehören, erweisen sich deutlich als an sich ausser allem Zusammenhang mit dem betreffenden Ritus stehend. Hier sehen wir nun sehr klar, wie die jüngeren Liturgiker, um nicht bei der Dîkshâ Verse, welche zu diesem Ritus wirklich passten, ganz entbehren zu müssen, mit eignem Machwerk aushalfen; die Götter der betreffenden Verse sind die leitenden Gottheiten der Dîkshâ, Agni und Vishṇu: eine dem Ṛv. fremde Götterzusammenstellung (doch vergl. Bergaigne Rel. véd. II, 416). Es mag bei dieser Gelegenheit darauf hingewiesen werden, dass überhaupt die zwischen Reihen von Ṛigversen auftretenden jüngeren Verse häufig an Gottheiten gerichtet sind, in Bezug auf welche der Ṛigveda versagte, so dass man den Grund sieht, aus welchem eben hier die Liturgiker den Kreis der Ṛiktexte verliessen. So haben wir die eben berührte Combination Agni und Vishṇu noch in den Yâjyânuvâkyâpartien Maitr. Saṃh. IV, 10, 1; 11, 2, Taitt. Saṃh. I, 8, 22, 1 (vergl. auch Kaush. Br. VII, 2); Indra pradâtar Taitt. S. I, 7, 13, 4; Anumati Taitt. S. III,

3, 11, 3 fg.; Kuhû Maitr. S. IV, 12, 6, Taitt. S. III, 3, 11, 5; Agni vratabhṛit Ait. Br. VII, 8, Maitr. S. IV, 11, 4 [1]); u. A. m.

In andrer Art kennzeichnet sich die Nichtzugehörigkeit eines im Aitareya citirten Pratîka zum Ṛigveda bei dem Verse mahîm û shu mâtaraṃ suvratânâm (Ait. I, 9). Die Stelle des Ṛigveda, an welche dieser Vers gehören müsste, wenn er ein Bestandtheil der Saṃhitâ wäre, kann kaum zweifelhaft sein. Das Aitareya citirt ihn zusammen mit dem zehnten Verse des Gayaliedes X, 63; neben demselben Verse steht er im Atharvaveda VII, 6, 2, desgleichen Maitr. Saṃh. IV, 10, 1, Taitt. Saṃh. I, 5, 11, 5, VII, 1, 18, 2, Vâj. Saṃh. XXI, 5; die beiden Verse haben den Pâda sushermâṇam aditiṃ supraṇîtim gemeinsam. Auch sonst zeigt die Diction des Verses mahîm û shu etc. Berührungen mit der Ausdrucksweise der beiden Gayalieder X, 63. 64. Kann man für den Vers nun in der That eine Stelle in den Gayahymnen ausfindig machen? Schwerlich: neben seinem Pendantverse X, 63, 10 kann er nicht stehen, denn in jener Umgebung schliesst jeder Vers mit dem Wort suastaye. In das Lied 64 kann man ihn auch nicht einfügen; sonst entsteht eine der Anordnungsregel widersprechende Verszahl. So stellt sich die Wahrscheinlichkeit heraus, dass der Vers als ein für den rituellen Gebrauch bestimmtes Gegenstück zu X, 63, 10 unter dem Einfluss dieses Verses und überhaupt der in den Gayaliedern herrschenden Ausdrucksweise später hinzugedichtet ist [2]). Im Atharvaveda fand er dann zusammen mit jenem

---

[1]) Man beachte, dass in mehreren Fällen zuerst eine Gâyatrî, dann eine Trishṭubh erscheint: dies deutet darauf hin, dass die betreffenden Verse verfasst sind, um als Puronuvâkyâ bezw. Yâjyâ zu dienen (Âṣv. Ṣraut. II, 14, 19. 20).

[2]) Man beachte auch, dass im Comm. der Vâj. Saṃh. wohl der Vers sutrâmâṇam, aber nicht mahîm û shu als Gayaplâtadṛishṭâ bezeichnet wird.

Verse und mit zwei andern Aditiversen (Ṛv. I, 89, 10 und dem gleichfalls als ἀδέσποτον in der Luft stehenden Vers vâjasya nu prasave) Unterkunft in dem aus zerstreuten Materialien zu einem scheinbaren Ganzen zusammengefügten Liede VII, 6.

In einigen Fällen übrigens giebt der Atharvaveda die Möglichkeit, die Heimath der in Rede stehenden Verse in wirklichen, nicht in nur secundär zusammengestellten Liedern nachzuweisen: so geht die Frage nach der Zugehörigkeit jener Verse in die nach der Zugehörigkeit dieser Lieder zum Ṛigveda über. Bisweilen ist nun schon durch diese veränderte Formulirung die Frage ohne Weiteres entschieden. Wenn Ait. VI, 32 das Pratîka angeführt wird etâ' aṣvâ' â plavante, oder wenn das. VIII, 11 der Vers erscheint iha gâvaḥ pra jâyadhvam, so haben wir Texte vor uns, die den Kuntâpahymnen angehören und mithin einem ausserhalb des Ṛigveda stehenden Gebiet zufallen.

Eigenthümlicher und verwickelter liegt die Frage in Bezug auf die im Aitareya I, 19 (vergl. Kaush. VIII, 4) beim Pravargyaritual citirten Pratîkas brahma jajñânam, iyaṃ vai pitre, mahân mahî astabhâyat[1]). Alle drei Verse finden sich in einem Hymnus des Atharvaveda, IV, 1, 1. 2. 4. Nun existirt aber in der dem Ṛigveda attachirten exegetischen Literatur ein Zeugniss, welches als Quelle der betreffenden Verse einen Hymnus ergeben würde, der dem Liede Av. IV, 1 gegenüber wesentliche Unterschiede aufweist. Die Bṛihaddevatâ (Meyer, Ṛigvidhâna p. XXII) erwähnt nämlich zwischen Ṛv. X, 103 und 104 ein in unsrer Saṃhitâ und auch unter den Khilas sich nicht findendes Lied, über welches sie sagt:

---

[1]) Die Verse begegnen auch sonst häufig, und zwar mehrfach gerade an solchen Stellen, wo in der Regel nur Ṛigverse auftreten: Sv. I, 321; Taitt. Saṃh. II, 3, 14, 6.

brahma yat param
tatrâniruktâ vaiṣvadevy ṛig, ekâ sûryam arcati,
gharmam parâṣ catasras tu, savitâram abhîti yâ,
sûktaṣeshas tu shalṛicaḥ sûryâcandramasoḥ stutiḥ.

Unzweifelhaft ist im Anfang dieser Stelle nicht zu übersetzen: »das folgende brahman«, sondern: »das folgende [Lied mit dem Anfangswort] brahma«, und nicht minder unzweifelhaft handelt es sich dabei eben um das Pratîka brahma jajñânam. Denn dass mehrere Verse des in der Bṛihadd. beschriebenen Liedes sich auf den gharma beziehen sollen, stimmt einerseits mit der oft bezeugten liturgischen Verwendung des brahma jajñânam in der Pravargyalitanei (Ait. a. a. O. etc.), andrerseits mit den Worten gharmaṃ ṣrîṇantu des im Av. unmittelbar folgenden Verses. Wenn ferner die Bṛihaddevatâ einen an Savitar gerichteten und mit abhi anfangenden Vers aufführt, so schliessen sich diese Daten mit der Thatsache zusammen, dass in derselben eben erwähnten, mit brahma jajñânam anfangenden Pravargyalitanei der Vers auftritt abhi tyaṃ devaṃ savitâram oṇyoḥ: gleichfalls eines der im Ait. und Kaush. Br. begegnenden Pratîkas, die im Ṛv. nicht zu identificiren sind (vergl. auch Sv. I, 464; Ṣat. Br. XIII, 5, 1, 11). Bedürfte der Beweis, dass wir hier die in der Bṛihaddevatâ mit den Anfangsworten brahma und abhi angeführten Verse in der That gefunden haben, noch einer Vervollständigung, so würde dieselbe dadurch geliefert werden, dass für brahma jajñânam und für abhi tyaṃ devam derselbe sonst meines Wissens nicht vorkommende Verfasser Nakula angegeben wird [1]). Neben diesen beiden

[1]) Durga zum Nirukta I, 7 und VI, 12; vergl. Ṛik-Prâtiṣ. 996; Roth, Einleitung zum Nir. XLV. Die Art, wie das »Nâkula« im Prât. angeführt wird, beweist keineswegs, wie Roth wahrscheinlich findet, »dass dem Prâtiṣâkhya eine Redaction der Ṛiksaṃhitâ zu Grunde liegt, welche jenes Lied enthält«. Vergl. dâṣatayîshu . . . subheshaje, Prât. 946 fg.

Versen werden wir dem von der Bṛihaddevatâ beschriebenen Liede mit Wahrscheinlichkeit noch den bereits angeführten, den gharma erwähnenden Vers Av. IV, 1, 2 und vielleicht noch mehr Verse von Av. IV, 1 zuschreiben dürfen[1]. Der Vers an die Sonne (»ekâ sûryam arcati«) könnte möglicherweise der auch bei der Pravargyahandlung vorkommende, den gharma berührende Vers vi yat pavitram sein (Kaush. Br. VIII, 5; Âṣv. Ṣraut. IV, 6, 3), welcher um seiner Schlussworte willen sich wohl als dem Sûrya zugehörig bezeichnen liess. Ueber die sechs an Sonne und Mond gerichteten Verse wage ich keine Vermuthung.

Man sieht also, dass hier neben dem Liede Av. IV, 1 ein andres vorliegt, welches mit jenem den Anfangsvers und offenbar noch weitere Verse gemein hatte, in andern Versen sich aber von jenem entfernte. Die Untersuchung von Av. IV, 1 wird dem Leser dieses Textes kaum einen Zweifel darüber lassen, dass derselbe so oder etwa so wie wir ihn lesen, aus einem Gusse ist: der in der Bṛihaddevatâ dazu kommende Vers abhi tyaṃ devam dagegen und offenbar auch die Verse an Sonne und Mond passen sehr wenig mit dem Uebrigen zusammen. So steht, scheint mir, das »Nâkula«, das in der Bṛihaddevatâ beschriebene Lied, dem Texte von Av. IV, 1 secundär gegenüber; es ist aus jenem durch anderweitige Zuthaten rituellen Zwecken entsprechend zurecht gemacht. Die Ansprüche dieses Liedes, als Bestandtheil einer verlornen Ṛigrecension zu gelten, können danach nicht als erheblich angesehen werden[2]; offenbar stellt sich das Nâkula vielmehr in eine Reihe mit den vielen anderweitigen

[1] Dieselben müssten sich unter den nach der Bṛihadd. an den gharma gerichteten Versen des betreffenden Liedes befinden.

[2] Man beachte auch, dass der dreizehnversige Hymnus an dieser Stelle dem Anordnungsprincip zuwiderläuft.

apokryphen Texten, die an zahlreichen Orten der Bṛihaddevatâ zwischen den Hymnen der Ṛiksaṃhitâ aufgeführt werden[1]). Es bleibt aber auch keine irgend haltbare Begründung dafür bestehen, das Lied in der Av. IV, 1 erhaltenen Form in eine verlorene Ṛigrecension hinein zu verlegen. Für weit entfernt vom jüngeren Ṛigzeitalter wird man es nach seiner Sprache immerhin kaum halten dürfen, aber ich glaube doch, dass solche Dinge wie das »brahma brahmaṇa' uj jabhâra madhyât« (Vers 3) dem Zeugniss, welches unsre Ṛiksaṃhitâ über den Hymnus durch Nichtaufnahme desselben ablegt, wohl Recht geben.

Von den übrigen im Ṛv. fehlenden Versen, deren Pratîka das Ait. Br. anführt, sei als den Stempel junger Herkunft tragend noch die Gâyatrî â yâhi tapasâ janeshv agne pâvako' arcishâ etc. hervorgehoben (vergl. Maitr. Saṃh. IV, 10, 2, im Yâjyânuvâkyâ-Abschnitt): der Sandhi janeshv agne ist an sich modern, hier aber, zwischen zwei Pâdas stehend, geht er absolut über die Grenze des im Ṛigveda Möglichen hinaus.

Nur im Vorübergehen weisen wir noch darauf hin, dass die mit jenen im Aitareya citirten Versen offenbar gemeinsamer Beurtheilung unterliegenden Verse des Sâmaveda, welche im Ṛv. fehlen, unsrer Sammlung moderner Characteristica einen nicht geringen Zuwachs liefern würden[2]): neben andern

---

[1]) Das Wesen dieser Einschiebungen in der Bṛihaddevatâ und dem Ṛigvidhâna wird weiter unten im Zusammenhang erörtert werden: eine Untersuchung, die von der hier geführten zu trennen richtig schien, wenn sie sich auch mit ihr in vielen Puncten berührt.

[2]) Nur Weniges sei hier hervorgehoben. Der Name Kaṣyapa erscheint im Ṛv. nur einmal, in dem späten Anhangsliede IX, 114 (Vers 2); in den dem Sv. eigenthümlichen Versen kommt er zweimal vor, I, 90. 361: in Versen, die auch sonst voll von Modernem sind. — I, 435 svargân zweisylbig. — II, 1181 die Yajusformel agnir jyotiḥ etc. — Aus dem von Goldschmidt edirten siebenten

Versen, wie sich von selbst versteht, in welchen derartiges nicht hervortritt. Wir versuchen schliesslich, das Resultat dieser Erörterungen für die Beurtheilung der Ṛigüberlieferung zu formuliren.

Wenn in Texten, die fast ausschliesslich Ṛigverse citiren (so das Ait. und Kaush.) oder enthalten (so Sv. und die Yâjyânuvâkyâtheile des schwarzen Yajus), mit jenen untermischt Verse auftreten, die sich in unserm Ṛv. nicht finden, so liegt keine Wahrscheinlichkeit, theilweise sogar keine Möglichkeit vor, dass diese Verse andern Recensionen des Ṛv. angehört haben sollten. Zwischen dem Abschluss des Ṛv. und der Feststellung des in jenen Texten beschriebenen Rituals liegt eine Zeit, deren Hervorbringungen gelegentlich — insonderheit an Stellen, wo der Ṛv. inhaltlich nicht hinreichte — in diesem Ritual zur Geltung kommen konnten und gekommen sind. Man wird auch natürlich die chronologische Grenze zwischen dem Ṛigveda und dem, was nicht Ṛigveda ist, sich nur annäherungsweise als derartig bestimmt vorstellen, dass alle Ṛicas, welche älter sind als ein gewisser Zeitpunct, in den Ṛigveda aufgenommen wurden, alle jüngeren es nicht wurden. So findet sich unter den in Frage stehenden Materialien Vieles, was seinem Aussehen nach in die Ṛikperiode zurückreichen kann, vielleicht Manches, was in der That dorthin zurückreicht. Die Forschung, welche den Ṛigveda in so hohem Maasse vor den übrigen Veden zu bevorzugen pflegt, wird recht daran thun, auch diesen an den Ṛigveda unmittelbar angrenzenden Gebieten ihre Auf-

---

Prapâṭhaka des Pûrvârcika: V. 8 aham annam annam adantam admi; 18 parameshṭhî prajâpatiḥ; 32 die sechs Jahreszeiten; 40 ganz im Character eines Spruches aus einem Gṛihyasûtra. — Die traditionelle Zurückführung der meisten von diesen Sv.-Versen auf den Ṛishi Vâmadeva spricht auch nicht für eine den Ṛiktexten coordinirte Herkunft derselben; vergl. Ind. Stud. IX, 265.

merksamkeit zu Gute kommen zu lassen; zur Annahme aber, dass irgend welche Theile der bezeichneten Gebiete jemals als vollberechtigte Provinzen der Ṛiksaṃhitâ selbst anerkannt worden seien, haben wir keinen Anlass.

Die zu andern Veden als dem Ṛigveda gehörigen Brâhmaṇas bieten neben den entsprechenden Saṃhitâs in Bezug auf die Behandlung der dort angeführten Ṛiglieder und Verse keine principiell neuen Erscheinungen. Gelegenheit zur Anführung von Ṛigversen, die nicht auch in der betreffenden Saṃhitâ stehen, bietet bald die Besprechung von Ceremonien, welche in jener nicht behandelt sind, insonderheit die Herbeiziehung der vom Hotar vorzunehmenden Recitationen; bald wird auch als Bestätigung irgend einer Doctrin bemerkt, dass »in Bezug hierauf der Vers heisse —« oder dass »in Bezug hierauf der Ṛishi gesagt habe« —, und es folgt dann ein meist[1]) dem Ṛigveda entnommener Vers. Nicht leicht wird bezweifelt werden, dass in der Zeit, aus welcher die betreffenden Anführungen herrühren, der Ṛiktext im Wesentlichen in der uns vorliegenden Gestalt festgestanden hat. Trotzdem zeigen jene Citate je nach den verschiedenen Schulen, welchen sie angehören, sehr ungleichmässige Beschaffenheit. Diejenigen des Pañcaviṃṣa Brâhmaṇa beispielsweise sind voll von Varianten unserm Ṛiktext gegenüber[2]),

---

[1]) Einige dieser Verse indessen fehlen im Ṛigveda. Ich gebe eine, wie ich hoffe, vollständige Zusammenstellung solcher Verse aus dem Ṣatapatha Brâhmaṇa, deren Durchsicht zeigen kann, dass an wirkliche, den Bestand unsrer Vulgata ergänzende Ṛigmaterialien nicht zu denken ist: III, 4, 2, 7; X, 4, 1, 9; XI, 1, 6, 10 (doch vergl. Ṛv. X, 54, 2); XII, 5, 2, 4; XIV, 5, 5, 18; 7, 2, 28.

[2]) Hier liegt eine bemerkenswerthe Ausnahme von der im Allgemeinen in der jüngeren Vedazeit herrschenden grösseren Strenge in Bezug auf die Behandlung des Ṛiktextes (oben S. 335 fg.) vor.

während die ausserordentlich zahlreichen Citate im Ṣatapatha Brâhmaṇa fast nur in Details der Orthographie und Accentuation von demselben abweichen: ein Verhältniss, in welchem sich unverkennbar einerseits die freie Stellung der Sâmasaṃhitâ zum Ṛigveda, auf der andern Seite der enge Anschluss der Vâj. Saṃhitâ an denselben fortsetzt.

Es wird nicht nöthig sein, eine solche Einzelprüfung der Lesarten, wie wir sie oben in Bezug auf die Saṃhitâs angestellt haben, für die Brâhmaṇas hier zu wiederholen. Natürlich würde dabei nur das oben gewonnene Resultat wiederkehren, dass im Grossen und Ganzen die alte, wohlbewahrte Tradition des Ṛigveda darüber erhaben ist, durch die in andern Schulen aufbehaltene Erwähnung einzelner, meist aus dem Zusammenhang gerissener Verse corrigirt zu werden, dass aber im Einzelnen Ausnahmen von diesem Verhältniss nicht für ausgeschlossen gelten können[1]. In Bezug auf die von dem überlieferten Ṛiktext abweichenden Angaben über die Verszahl einzelner Sûktas dürfen wir auf das oben bei der Besprechung der betreffenden Sûktas Gesagte verweisen[2].

[1]) So möchte ich die aus Pañc. Br. I, 2, 9 und VI, 6, 17 sich ergebende Verbesserung von Ṛv. VII, 34, 2 âpo' adhaḥ (für adha) ksharantîḥ für äusserst wahrscheinlich halten.

[2]) Ueber das Vâtsapra (Ṛv. X, 45), bei dem das Ṣat. Br. VI, 7, 4, 6 von elfversigem Umfang spricht, s. oben S. 300; über das Apratiratha mit 12 Versen (Ṛv. X, 103; Ṣat. Br. IX, 2, 3, 6) s. S. 247; über den Purûravashymnus mit 15 Versen (X, 95; Ṣaṭ. XI, 5, 1, 10) s. S. 248.

Viertes Capitel.

Die orthoepische Diaskeuase.

Die Textgestalt des Ṛigveda stand nicht allein in der Brâhmaṇazeit, sondern schon in der Entstehungszeit der jüngeren Saṃhitâs im Wesentlichen fest: das haben uns die vorangehenden Untersuchungen gelehrt. Aber diesem Satz muss in einer bestimmten Richtung eine Einschränkung hinzugefügt werden: das was wir mit einem Worte die orthoepischen Details des Textes nennen können, war damals von der uns vorliegenden Gestalt noch weit entfernt; die definitive Ordnung des Textes in dieser Hinsicht ist ein Vorgang, welcher einem späteren Zeitraum der vedischen Textgeschichte zugehört und ihn erfüllt. Wir denken vor Allem an die Behandlung der Sandhierscheinungen: beispielsweise die genauere Festsetzung und Begrenzung der Elision und der Nichtelision von anlautendem a hinter e und o, die Verwandlung von i und u in y und v vor Vocalen, die Contraction der Vocale, der Uebergang und der Nichtübergang von s in ḥ vor k und p. Ein andrer wichtiger Kreis von Fällen, die vermuthlich in demselben Zeitalter ihre endgiltige Feststellung empfangen haben, betrifft die neben einander liegenden äquivalenten Formen mit kurzem und langem Vocal, insonderheit mit kurzem und langem Endvocal, die Setzung

z. B. von abhi und abhî, von tena und tenâ: Formenpaare, deren Behandlung in unsrer Ueberlieferung zwar, wie wir zeigen werden, im Ganzen auf die Ṛishis selbst zurückgeht, in vielen Einzelheiten aber die Hand von Grammatikern verräth. Kurz gesagt: für das Zeitalter, dessen Thätigkeit in Bezug auf den Vedatext wir jetzt untersuchen müssen, standen zwar die Worte — bis auf geringfügige Ausnahmen — fest. Ob es an irgend einer Stelle heissen sollte sumnam oder dyumnam, ob inakshat oder inakshan: derartiges war, im Ganzen wenigstens, nicht zweifelhaft. Aber die Regelung der Buchstaben, die Unterscheidung von divas pari und divaḥ pari, von pra sma vâjeshu und â smâ ratham, von divo' antân und indrovatu u. dergl. mehr gab zu Speculationen Anlass, bei welchen die theologischen Grammatiker sich nicht in derselben Weise, wie in Bezug auf die eigentliche Substanz der Worte, an Vorhandenes, Ueberliefertes gebunden fühlten, sondern sich berechtigt hielten die betreffenden Erscheinungen selbstgefundenen Normen zu unterwerfen.

Suchen wir nun nach einer näheren Bestimmung des Zeitalters, als dessen Werk die Redaction des Textes in den bezeichneten Richtungen anzusehen ist, so wird mit Entschiedenheit behauptet werden können, dass jene Arbeit nicht vor dem Ende der Brâhmaṇaperiode gemacht worden ist. Wir werden hier auf die Frage geführt, welches Aussehen in phonetischer Hinsicht der Vedatext in der Brâhmaṇazeit zeigte: ob damals z. B. tvaṃ hy agne oder tuaṃ hi agne, ob devâyâgnaye oder devâya agnaye gesagt wurde. Um dies zu ermitteln, ist es natürlich, wie kaum ausdrücklich hervorgehoben zu werden braucht, nicht genügend, die überlieferte Schreibung der Brâhmaṇas oder der in den Brâhmaṇas vorkommenden Vedaverse in Betracht zu ziehen. Ist, wie wir glauben, die uns vorliegende künstliche Regulirung

der Lautgestalt erst nach der Entstehung der Brâhmaṇas vollzogen worden, so mussten unvermeidlich die betreffenden Feststellungen nachträglich auch durch die Vedaverse in den Brâhmaṇas, ja in den meisten Beziehungen auch durch den prosaischen Brâhmaṇatext selbst durchgeführt werden. Zufälligerweise ist aber in den Brâhmaṇas eine nicht geringe Anzahl von directen Aeusserungen darüber erhalten, wie viele Sylben irgend ein Wort oder eine Gruppe von Worten hat; und diese Zeugnisse führen zu Ergebnissen, welche für die Geschichte der lautlichen Textbehandlung nicht ohne Wichtigkeit sind.

Wir weisen hier zuerst auf die Bemerkungen hin, welche in Brâhmaṇaabschnitten der Taittirîya Saṃhitâ an den Vers Ṛv. V, 50, 1 geknüpft werden. Dieser Vers lautet in seiner Taittirîya-Gestalt: viṣve devasya netur marto vriṇîta sakhyaṃ, viṣve râya' ishudhyasi dyumnaṃ vriṇîta pushyase. Dazu bemerkt das Brâhmaṇa (Ts. VI, 1, 2, 6): saptâksharam prathamam padam ashṭâksharâṇi trîṇi [1]). Also die Schädigung, welche das Metrum im ersten Pâda durch das netur (wohl für nayitur) erlitten hatte, stand schon damals fest. Aber der zweite Pâda galt für achtsylbig: folglich kann man damals noch nicht sakhyam gesprochen haben, wie die spätere Diaskeuase gab [2]), sondern die alte Aussprache sakhiam stand noch in Kraft.

[1]) Vergl. auch die Bemerkungen in Ts. V, 1, 9, 1; Ṣatap. Br. III, 1, 4, 23.

[2]) Man lasse nicht die unklare Vorstellung gelten, dass das spätere sakhyam nur eine »Schreibweise« oder dergl. sei. Sobald man, wie man dies muss, die Fernhaltung aller mit dem Schriftgebrauch zusammenhängenden Begriffe von diesem Kreis von Problemen ernst nimmt, leuchtet es ein, dass ein sakhyam, ein avostu im überlieferten Text nur deshalb stehen kann, weil in dem für die Gestalt dieses Textes entscheidenden Zeitalter eben so und nicht etwa sakhiam, avo' astu gesprochen wurde. Dem steht es nicht entgegen, wenn im Prâti-

Zu einem genau entsprechenden Ergebniss führt Ait. Brâhm. III, 46, wo vom Vâmadevyatexte gesagt wird: tat tribhir aksharair nyûnam. Dass von diesen drei fehlenden Sylben der Verse Ṛv. IV, 31, 1-3 zwei auf die Endungen von sakhînâm und jaritṛîṇâm (Vers 3) fallen, ist unbezweifelbar: dann muss aber auch, wie ich meine, der dritte Fall auf den mit jenen genau gleichartigen Genetiv madânâm (Vers 2) bezogen werden. Mithin bleibt für bhavâsy ûtibhiḥ (Vers 3) keine der drei Unvollzähligkeiten mehr übrig; folglich sprach man hier bhavâsi ûtibhiḥ[1]). Auch hier also bewährt sich einerseits das Vorhandensein der tiefer liegenden (madânâm, sakhînâm wie oben netur), andrerseits das Nichtvorhandensein der oberflächlicheren Verunstaltungen der Textform in der Brâhmaṇazeit[2]).

Wir weisen ferner auf Ait. Âraṇy. I, 3, 4, 16 hin. Hier wird der Vers Ṛv. X, 120, 1 als aus 41 Sylben bestehend behandelt: offenbar ist dabei jyeshṭham und ugras als zwei-

çâkhya (572. 973; vergl. M. Müller Ṛv. Translation p. LXXVIII fg.) zum Zweck der Berechnung des Metrums der vyûha als zulässig erwähnt wird (wobei übrigens die Aussprache ohne vyûha doch als prakṛiti angesehen wurde; Prât. 882): ohne eine derartige Bestimmung hätte in der That der im Prâtiçâkhya zu erörternde Stoff geradezu unabsehbare Dimensionen gehabt. Wie entschieden man aber mit Regeln wie derjenigen von der Ausschliessung eines i und u vor folgendem Vocal Ernst machte, zeigt der bekannte Fall der Worte iḍya, vîḍvaṅga, in welchen, wenn der Vocal gesprochen wäre, nicht ḍ sondern ḷ erscheinen müsste.

1) Anders, aber gewiss nicht richtiger, der Scholiast zu Ait. Br. loc. cit., der die dritte Lücke nicht auf madânâm sondern auf bhavâsy verlegt, in Uebereinstimmung mit der Anukramaṇî-Bezeichnung von Vers 3 als pâdanicṛit. Die Gânagestalt des Verses hat das bhavâsi richtig erhalten (Sâmav. ed. Bibl. Ind. vol. III p. 90 fg.).

2) Es sei hier noch auf einige Sylbenzahlangaben in Bezug auf weitere Sâmantexte, Pañc. Br. IV, 2, 19; 8, 15; VII, 7, 1. 4; XII, 13, 20. 24, in der Kürze hingewiesen: durchweg werden die das Metrum verletzenden Contractionen und Halbvocale ignorirt.

sylbig gerechnet[1]), während man bei madanty ûmâḥ über die richtige Sylbenzahl im Klaren war.

Das Wort svar wird bekanntlich bei den Vâjasaneyins einsylbig, bei den Taittirîyas zweisylbig geschrieben (suvar). Geht dieser Gegensatz auf die Entstehungszeit der beiderseitigen Texte zurück oder beruht er auf Abweichungen im Verfahren der späteren Diaskeuasten? Die Analogie der bisher besprochenen Stellen empfiehlt die letztere Auffassung, und für dieselbe entscheidet, dass das Śatapatha Brâhmaṇa, welches sich an mehreren Stellen über die Sylbenzahl von svar ausspricht (II, 1, 4, 14; XI, 1, 6, 5; XIV, 8, 6, 4. 5), unabänderlich zwei Sylben annimmt, also die Form der Taittirîya-Diaskeuase bevorzugt. Dies ist um so bemerkenswerther, als es sich dabei nicht um metrische Stellen handelt, bei welchen die Rücksicht auf das Versmaass die Sylbenzählung beeinflussen könnte. — Dass râjanya als viersylbig, dyaus

---

[1]) Die Verdunklung des Bewusstseins für die im Ṛv. so häufige Sylbengeltung anaptyktischer (Svarabhakti-) Vocale wie in ugraḥ (ug·raḥ; ebenso ind·ra, ag·ne, yaj·naḥ etc.; auch, wie Grassmann verkannt hat, p·ra, vergl. Ind. Stud. XVII, 240) scheint demnach auch bereits der Zeit vor der durchgreifenden phonetischen Diaskeuase anzugehören. Für den geringen Zeitwerth jener Svarabhaktivocale ist es, wie bei dieser Gelegenheit bemerkt werden möge, characteristisch, dass dieselben mit ausgesprochener Vorliebe in der offenbar flüchtigsten Sylbe der vedischen Metra, der zweiten Sylbe nach der Trishṭubh- resp. Jagatîcäsur gebraucht werden; im Verseingang sind sie recht selten; ein Versausgang wie ind·raḥ (_ ◡ ⏒) findet sich — abgesehen von so zweifelhaften Belegen wie dhûr·teḥ I, 128, 7, at·raiḥ 129, 8 — wohl überhaupt nicht; der im Gen. Loc. dual. auf -tros d. h. -taros auch im Versausgang so häufig erscheinende Vocal ist eben nicht anaptyktisch. — In die ältere Zeit möchte ich es auch verlegen, dass aus der Vedarecitation der als zweisylbig gerechnete ṛi-Vocal verschwunden ist (s. Benfey, Vedica und Verwandtes 25 fgg.; zahlreiche Belege, in denen man zwischen der Annahme einer metrischen Anomalie und derjenigen eines zweisylbigen ṛi schwanken kann, sind oben S. 68 fg., 74, 79 fg. begegnet), und ähnlich möchte ich über die Fälle denken, in welchen der Veda — ganz so wie später die altbuddhistische Pâlipoesie — zwei Sylben auf dem Wege rapider Aussprache zur Geltung einer einzigen zusammendrückt (s. insonderheit M. Müller, Rigv. Translation p. CXLII fgg.).

als zweisylbig gezählt wird (Ṣat. Br. V, 1, 5, 14; XIV, 8, 15, 1), dass die Worte prâṇopâno vyânaḥ (nicht etwa in einem metrischen Pâda) acht Sylben bilden sollen (XIV, 8, 15, 3), kann nach alledem nicht überraschen. Ja man ging so weit, sogar in solchen Worten, bei denen nach Ausweis der metrischen Texte die sylbenbildende Geltung des y und v in der That ausgeschlossen oder durchaus ungewöhnlich war, doch eine Sylbe für diese Laute zu rechnen: so erklärte man tvak für zweisylbig (Ṣat. Br. X, 4, 1, 17) und satyam für dreisylbig (Ṣat. Br. XIV, 8, 6, 2, vergl. Ait. Âraṇy. II, 1, 5, 5). Deutlicher als in solchen Angaben kann es sich nicht zeigen, wie wenig man in der Brâhmaṇazeit an Theorien dachte, welche statt des i und u vor Vocalen ein y resp. v verlangt hätten.

Wir beschliessen diese Zusammenstellung mit einigen Angaben der Brâhmaṇas über die Sylbenzahl der Worte ukthaṃ vâcîndrâya und verwandter Formeln; auch hier handelt es sich um prosaische, einer metrischen Norm wenigstens nicht direct[1]) unterworfene Sätze. In den Worten ukthaṃ vâcîndrâya zählt Taitt. Saṃh. III, 2, 9, 2. 4 und ebenso Ait. Brâhm. III, 12[2]) sieben Sylben; man sprach mithin in der Zeit dieser Brâhmaṇatexte noch vâci indrâya. Dazu stimmt es, wenn nach dem Kaush. Brâhm. XIV, 3 die Formel

---

[1]) Insofern allerdings ist auch bei diesen Formeln ein indirecter Einfluss des Metrums möglich und sogar nicht unwahrscheinlich, als bei der Feststellung derselben wenigstens in einigen der vorliegenden Recensionen das Streben im Spiel gewesen sein könnte, die Sylbenzahl der drei Hauptmetra (Gâyatrî, Trishṭubh, Jagatî) herauszubringen und dadurch jene Formeln an den gesammten mit dieser Dreizahl zusammenhängenden Apparat ritueller Symbolik anzuknüpfen. Von dieser Seite her wird allerdings der Werth der betreffenden Sylbenzählungen als unbefangener Zeugnisse theilweise vielleicht beeinträchtigt.

[2]) Aber mit characteristischer Abweichung von dem Aitareya, dem es sonst folgt, rechnet das Gopatha Brâhmaṇa (II, 3, 10), den späteren Standpunct vertretend, diese Formel nur als ein shaḍakshara.

uktham avâcîndrâya zusammen mit der Antwort ukthaṣâḥ elf Sylben zählen soll. Ebenso sieht das Aitareya (a. a. O.) die Formel ukthaṃ vâcîndrâya devebhyaḥ als elfsylbig an: es muss vâci indrâya und devebhiaḥ gesprochen worden sein[1]. Selbstverständlich aber konnte, wie im vedischen Verse, so auch in dieser liturgischen Prosa da, wo irgend eine Veranlassung dazu vorlag, durch Contraction die Sylbenzahl verringert werden; und auch hierfür liefert die in Rede stehende Gruppe von Formeln ein Beispiel: es sollen nämlich nach dem Kaushîtaka (a. a. O.) die Worte avâcîndrâyokthaṃ devebhyaḥ mit der Antwort ukthaṣâḥ zusammen zwölf Sylben zählen, was die Contraction aller contrahirbaren Vocale voraussetzt.

Man sieht, dass an Stellen wie den hier gesammelten die Brâhmaṇatexte durch den Inhalt ihrer Angaben die lautliche Form, in der sie uns überliefert sind, selbst widerlegen. Wir gewinnen so einen Anhaltspunct für die Ueberzeugung, dass jene in den überlieferten Vedatexten vollzogene ebenso durchgreifende wie gewaltsame Regelung der Contractionen, des Eintretens der Halbvocale für die Vocale u. s. w. in eine jüngere Periode als die Entstehungszeit der Brâhmaṇas gehört.

Erwägungen andrer Art kommen hinzu, die freilich für sich allein keine volle Beweiskraft besitzen würden, aber doch im Stande sind, das anderweitig gefundene Resultat wesentlich zu unterstützen: die Betrachtung der Praxis, welche die Theologen des Brâhmaṇa-Zeitalters in ihren eignen Versen hinsichtlich der bei der vedischen Textdiaskeuase in Frage kommenden Puncte beobachtet haben. Es wäre allerdings principiell unrichtig anzunehmen, dass die Textordner den

[1] Das Gopatha (a. a. O.) nimmt hier natürlich nur neun Sylben an.

alten Texten nur solche Lautgesetze aufdrängen konnten, welche in der poetischen Praxis ihrer eignen Zeit thatsächlich anerkannt waren. Man sieht leicht, dass die phonetische Speculation über Vorhandenes, namentlich wenn sie von Männern gehandhabt wurde, die für ungesunde, in der Luft schwebende Einfälle so zugänglich waren wie die vedischen Grammatiker, sich nicht ohne Weiteres an dieselben Wege zu binden brauchte, welche die phonetische Behandlung neuen, selbstgeschaffenen Stoffes im gleichen Zeitalter einschlug. Wollten wir, um die Entstehungszeit der dem Veda aufgedrängten Sandhiregeln zu ermitteln, in der späteren Literatur nach Texten suchen, für welche jene Regeln genau zuträfen, so würden wir dieselben nirgends finden. Im Prâtiṣâkhya selbst fehlt es nicht an Stellen, an welchen Ṣaunaka's eigne Verse mit den von ihm ausgesprochenen Gesetzen im Widerspruch stehen. Aber ein nicht zu vernachlässigendes Element des Richtigen bleibt doch übrig in dem Gedanken, dass bei den mit dem Vedatext beschäftigten Grammatikern und den gleichzeitigen selbst producirenden Verskünstlern verwandte Anschauungen über Fragen der phonetischen Behandlung zu erwarten sind. Die vornehmste Veranlassung für jene Grammatiker, in den Veda irgend welche für denselben thatsächlich nicht passende Lautgesetze hineinzutragen, wird doch immer die gewesen sein, dass die literarische Sprache ihrer eignen Zeit jene Gesetze mehr oder minder anerkannte. In dem Grade dieser Anerkennung, in der Schrankenlosigkeit der Durchführung solcher Gesetze mochte die grammatische Speculation der lebendigen poetischen Praxis voraneilen oder hinter ihr zurückbleiben. Sie mochte an manchen Puncten auf Seitenwege gerathen, deren willkürliche Richtung sich jeder Erklärung von unsrer Seite entzieht. Aber im Grossen und Ganzen können wir darum doch kaum

auf einem falschen Wege sein, wenn wir eine Diaskeuase, die dem Veda gewisse in der jüngeren Literatur thatsächlich geltende Regeln der lautlichen Behandlung aufzwingt, nicht in ein Zeitalter setzen mögen, welches von der Befolgung jener Regeln noch weit entfernt war. Und entfernt genug in der That war die Praxis der Versmacher aus der Brâhmaṇaperiode von dem unnatürlichen Extrem, bis zu welchem die spätere Zeit und in ihr die vedische Diaskeuase gegangen ist. Man befand sich allerdings auf einem Wege, der zu diesem Extrem führte, aber wir brauchen unter den in den Brâhmaṇas vorkommenden und unzweifelhaft aus dem Brâhmaṇa-Zeitalter, theilweise sogar aus den jüngeren Regionen dieses Zeitalters herrührenden Versen nicht lange zu suchen, um noch immer recht zahlreichen Beispielen der alten, naturwüchsigen Wortformen mit i und u statt des späteren y und v, mit Hiatus statt der Contraction zu begegnen. Nur Weniges sei aus der Fülle der vorhandenen Materialien herausgegriffen. Das Metrum verlangt i statt y z. B. Ait. Brâhm. VIII, 23 aṣvàn baddhvâya medhiân; VII, 17 (Ṣunaḥṣepa-Legende) nâpâgâḥ ṣaudrân niâyàt, sauhârdiàya me ṣriyai; Ṣatap. Brâhm. XIV, 4, 3, 34 (Kaṭh. Up. II, 4, 9) yataṣ codeti sûriaḥ, u. dergl. mehr. Am Wortende vor folgendem Vocal wird i verlangt Ṣatap. Br. X, 5, 2, 18 anne bhâti apaṣritaḥ etc. Statt v wird u verlangt Ṣatap. Br. XIV, 4, 3, 1 due devân abhâjayat; XIV, 4, 3, 34 (Kaṭh. Up. II, 4, 13) sa evâdya sa u ṣuaḥ. Hiatus zwischen a und a, a und â, â und a wird durch das Metrum erfordert: Ait. Br. V, 30 akṛitvâ anyad upayojanâya; VII, 17 yathaiva Âṅgirasaḥ san; VII, 18 Jahnûnâṃ ca adhipatye, etc. etc.

Hält man die Praxis der Lautbehandlung, wie sie durch derartige Stellen characterisirt wird, neben diejenige der Sûtrazeit, welche etwa in den Versen des Ṛik-Prâtiṣâkhya

vorliegt, so ergiebt sich die Entscheidung darüber von selbst, welchem der beiden Zeitalter die endgiltige phonetische Ordnung des Ṛiktextes zugehören oder näher stehen muss. Die Discrepanzen zwischen den Brâhmaṇaversen und den Normen der vedischen Diaskeuase verrathen die Differenz zwischen zwei Perioden, von denen die eine sich erst auf dem Wege zu der späteren Künstlichkeit der Lautbehandlung befindet, die andre diesen Weg bereits zurückgelegt hat. Andrerseits die Discrepanzen zwischen den Prâtiṣâkhyaversen und den Gesetzen der Diaskeuase erklären sich leicht aus den verschiedenartigen Bedingungen, welchen, wie wir schon oben bemerkten, das Redigiren alter Verse und das Anfertigen neuer unterliegt; gemeinsam aber erscheint hier auf beiden Seiten der maassgebende Standpunct derselben unlebendigen, allein von Theorien — und zwar von ebenso weit getriebenen wie verkehrten Theorien — geleiteten Lautbehandlung. So kann das Resultat nicht zweifelhaft bleiben, dass die Feststellung unsres vedischen Textes mit seiner künstlichen Behandlung der Contractionen, der Halbvocale u. s. w. nicht wesentlich älter ist, als das Ende der Brâhmaṇaperiode.

Die Literatur etwa dieser selben Zeit liefert uns, als Bestätigung des bisher Gefundenen, bemerkenswerthe Indicien dafür, dass gerade damals die Aufmerksamkeit gewisser Kreise in einer vorher nicht dagewesenen Art sich auf lautliche Fragen, vor Allem auf Fragen des Sandhi zu richten begann. In der eigentlichen Brâhmaṇa-Literatur, welche gewiss nicht karg damit war, den ganzen Apparat des damals vorhandenen Vorstellungskreises zu ihren symbolisirenden Phantasien über das Opfer heranzuziehen, treten Spuren derartiger Betrachtungen kaum auf[1]), so nahe dieselben, als in directester

---

[1]) Vereinzelt steht die Bemerkung über Vimada als den viriphita ṛishi, s. Boehtlingk Roth s. v. riph.

Beziehung zur Gestalt der zu recitirenden Texte stehend, jenen Theologen an sich hätten liegen müssen[1]. Dies ändert sich an einigen Stellen jener Anhänge zu den Brâhmaṇas, die uns in den Âraṇyakatexten resp. Upanishaden vorliegen. Jetzt treten Begriffe wie die der Ûshmans und Sparṣas hervor; jetzt erscheint in der »saṃhitâyâ' upanishat« (Ait. Âr. III; Kaush. Âr. VII. VIII; vergl. Taitt. Âr. VII, 3) eine ganze weitverzweigte Masse von Begriffen und Doctrinen, die sich auf die verschiedenen möglichen Behandlungen des Vedatextes nach seiner lautlichen Seite beziehen, und zugleich eine Anzahl von Namen eben derselben theologischen Grammatiker, die auch in den Prâtiṣâkhyen als Autoritäten erwähnt werden: an der Spitze Namen wie die des Ṣâkalya (Sthavira Ṣâkalya[2]), Mâṇḍûkeya (Ṣûravîra Mâṇḍûkeya und Hrasva Mâṇḍûkeya), Mâṇḍavya. Es sind Namen, welche ebenso aus der Namensphäre der Brâhmaṇaliteratur hinaus in eine jüngere Zeit führen, wie die Gedankenkreise, die mit diesen Namen verknüpft sind, uns den Uebergang aus der Ideenwelt des Aitareya Brâhmaṇa oder des Kaushîtaki Brâhmaṇa zur Denkweise der literarischen Periode veranschaulichen, deren characteristische Höhepuncte die Prâtiṣâkhyen und das Nirukta bilden.

Hier liegt ein wichtiger, fester Punct in der Geschichte der Ṛigveda-Ueberlieferung: Ṣâkalya, der Urheber der Ṣâkalaṣâkhâ und der Verfasser des Padapâṭha[3]: jünger, wie wir

[1] Ueberhaupt steht das Nachdenken über Grammatisches — ganz anders als das über metrische Dinge — in den Brâhmaṇas noch in seinen Anfängen. Die betreffenden Materialien aus dem Aitareya stellt Aufrecht S. 431 seiner Ausgabe zusammen. Die andern Texte ergeben auch nicht viel; man vergleiche etwa Taitt. Saṃh. I, 5, 2, 2; Ṣat. Br. II, 2, 3, 27; X, 5, 1, 2 etc.

[2] An die Identität dieses Ṣâkalya oder seines Sohnes mit dem Vidagdha Ṣâkalya des Ṣatapatha scheint nicht zu denken.

[3] Es ist bekannt, dass bereits die »saṃhitâyâ' upanishat« vom Saṃhitâpâṭha, Padapâṭha und dem die Eigenthümlichkeiten der beiden verbindenden Kramapâṭha weiss; vergl. Max Müller Ṛik-Prâtiṣâkhya p. VI fg. — Ebendort Einl. S. 7, Roth zu Nir. IV, 4 s. über Ṣâkalya als den Verfasser des Padapâṭha.

sahen, als die eigentlichen Brâhmaṇatexte, aber alt genug, dass ein ihn erwähnender Abschnitt in die Anhängsel der Brâhmaṇas, unter Texte, denen man noch immer die volle Dignität vedischer Ṣruti zuerkannte, aufgenommen werden konnte, älter ferner als Ṣaunaka, dessen Prâtiṣâkhya den Padapâṭha zur Grundlage hat und den Ṣâkalya sammt seiner Schule überaus häufig nennt, älter als Yâska, der ihn gleichfalls citirt (Nir. VI, 28), älter vollends als Âṣvalâyana und Ṣâṅkhâyana.

Doch der eigentliche Ort, die Thätigkeit des Ṣâkalya, den Begriff der Ṣâkala-ṣâkhâ eingehender zu erörtern, ist dies noch nicht. Ṣâkalya kommt für uns vorläufig nur insofern in Betracht, als er für die chronologische Orientirung in Bezug auf die Redaction, welche dem Vedatext seine jetzige lautliche Gestalt gegeben hat, von Wichtigkeit ist. In der Literatur der Zeit, welcher ungefähr wir jene Redaction zuschreiben müssen, begegneten wir seinem Namen. Wir müssen nun genauer zu bestimmen suchen, welches sein Verhältniss zu jener Diaskeuase des vedischen Textes ist. Da Ṣâkalya der Verfasser des Padapâṭha ist, die Diaskeuase aber den Saṃhitâpâṭha betrifft, werden wir hier zu der Frage — oder zu einem Theil der Frage — geführt: wie verhalten sich Saṃhitâpâṭha und Padapâṭha?

Es ist bekannt und oft genug ausgesprochen, dass der Padapâṭha zum Saṃhitâpâṭha nichts Neues hinzubringt [1]), sondern eine Analyse des Saṃhitâpâṭha giebt, so gut sie eben das Wissen der altindischen Grammatiker zu geben im Stande war. Hätten wir nur den Saṃhitâpâṭha, so könnten wir aus demselben ohne Weiteres einen eben solchen oder

---

1) Wir müssen nur die eigenthümliche Erscheinung der im Pada nicht zerlegten Verse des Ṛiktextes ausnehmen: hierin steckt allerdings ein dem Padapâṭha eignes Moment brauchbarer Ueberlieferung. Siehe darüber weiter unten.

vielmehr in mancher Beziehung einen besseren Padapâṭha herstellen. Das Umgekehrte wäre unmöglich. Zahlreiche echte und wichtige Eigenthümlichkeiten des Saṃhitâtextes sind im Padatext verwischt und mussten nach dem ganzen Princip des Padapâṭha verwischt werden; sie wären von ihm aus nie, am wenigsten mit den wissenschaftlichen Mitteln der indischen Grammatiker herzustellen gewesen; die Ueberlieferung, die uns jene Eigenthümlichkeiten erhalten hat, muss dem Wesen der Sache nach eine alte, weit über den Padapâṭha hinausgehende sein. Es braucht an diese Dinge hier nur mit einem Wort erinnert zu werden; die Details, welche diesen Andeutungen die concrete Vervollständigung zu geben hätten, liegen jedem Kenner des Veda nahe. Nehmen wir ferner die zahlreichen Fälle hinzu, in welchen der Padapâṭha einen irrigen und zwar unverkennbar auf irriger Interpretation des Saṃhitâpâṭha beruhenden Text giebt, so scheint klar, dass der Saṃhitâpâṭha das unbedingt Aeltere, der Padapâṭha das unbedingt Jüngere ist.

Ich meine trotzdem, dass die hier berührten Momente doch zu einer vollständigen Entscheidung der Frage nach dem relativen Alter der beiden Pâṭhas noch nicht hinreichen. An einem gewissen Punct bleibt eine Lücke in dem Festgestellten übrig. Wenn der Saṃhitâpâṭha an unzähligen Stellen Altes, dem Padatext an Dignität der Ueberlieferung weitaus Vorangehendes enthält, weist er doch andrerseits auch, wie wir sahen, eine durchgehende Beeinflussung durch gewisse junge phonetische Theorien auf, welchen zu Liebe der Text weitgreifenden Umgestaltungen unterworfen ist. Können diese jüngeren und jüngsten Phasen der auf den Saṃhitâpâṭha gerichteten grammatischen Thätigkeit nicht mit dem Padapâṭha gleichaltrig sein, vielleicht aus denselben Werkstätten stammen wie jener? In der That erklärt sich Weber

in seinen Untersuchungen über den Padapâṭha der Taittirîya Saṃhitâ (Indische Studien XIII, 2) für die Gleichaltrigkeit. »Die Abfassung der Padapâṭha,« sagt er, »ging vermuthlich mit der *Redaction* der Saṃhitâ selbst Hand in Hand, war eben auch ein Werk desselben Bedürfnisses; sie bilden gleichsam den *ersten* authentischen Commentar dazu.« Wenden wir diesen von Weber ausgesprochenen allgemeinen Satz auf den Ṛigveda im Besonderen an, so besagt er, dass die Redaction des Ṛik-Saṃhitâpâṭha durch Ṣâkalya, den Verfasser des Padapâṭha, selbst oder doch in engem Zusammenhang mit der Thätigkeit des Ṣâkalya vollzogen sein müsste.

Ich glaube, dass damit doch um einen Schritt, wenn auch kaum um einen sehr grossen Schritt zu weit gegangen ist. Freilich können wir nicht erwarten, dass zur Kritik jener Auffassung sich uns irgendwie ausgedehnte Materialien darbieten werden. Soll nicht etwa nur für die durch unsre Saṃhitâ hindurchscheinende *alte Textform*, sondern für die überlieferte *Redaction* dieser Saṃhitâ ein höheres Alter dem Padatext gegenüber erwiesen werden, so müssen sich natürlich gerade in Puncten, die nicht den *alten* Textbestand, sondern *jene über denselben hingegangene Redaction* und ihr technisches Verfahren betreffen, Spuren eines älteren, dem Padakâra abhanden gekommenen Wissens aufzeigen lassen. Dass es an derartigen Spuren fast ganz fehlt, ist begreiflich. In der ungeheuren Mehrzahl der Fälle, in denen die Saṃhitâ durch die phonetische Diaskeuase umgestaltet worden ist, stehen sich Saṃhitâ- und Padatext einfach und unverfänglich gerade *so* gegenüber, wie sie sich eben nach den Grundsätzen, auf welchen die Gestalt beider Pâṭhas beruht, gegenüberstehen müssen. Aber, so viel ich sehe, findet sich wenigstens *eine* Gruppe von Fällen, welche den Bedingungen unsrer Fragestellung genau entsprechen.

Mehrere Nominative sing. fem. von Stämmen auf wurzelhaftes â erscheinen im Saṃhitâtext ausgehend auf -â, das mit folgendem Vocal nicht zusammengezogen ist. Die Fälle sind nach der Aufzählung Lanman's [1]) und des Prâtiṣâkhya (Sûtra 163) die folgenden: VI, 75, 3 jyâ iyam; VII, 32, 14 ṣraddhâ it; VIII, 48, 14 nidrâ îṣata; X, 4, 1 prapâ asi; X, 129, 5 svadhâ avastât. Warum haben die Ordner des Saṃhitâtextes hier nicht der sonst von ihnen befolgten Praxis gemäss Contraction eintreten lassen? Dass der alte, wahre, durch das Metrum erkennbare Text nicht contrahirte, kann nicht der Grund gewesen sein: die Fälle sind zahllos, welche beweisen, dass es diese Rücksicht für die Diaskeuasten nicht gab [2]). So hat unzweifelhaft Lanman Recht, wenn er annimmt, dass die betreffenden Nominative von den Redactoren des Saṃhitâtextes als auf -âḥ ausgehend angesetzt wurden, wo dann natürlich die Contraction ausgeschlossen war. Diese Auffassung der Formen ist nicht nur, wie bekannt, sehr gut möglich, sondern der grosse Procentsatz der Fälle, in welchen hier das Metrum den (scheinbaren) Hiatus fordert, verglichen mit der viel geringeren Häufigkeit des Hiatus bei den wirklich auf -â ausgehenden Formen (s. unten S. 385 fg. Anm. 1) lässt dieselbe als nahezu gesichert erscheinen. Der Padaverfasser aber, — auch dies hat schon Lanman hervorgehoben —, verleitet offenbar durch die später immer häufiger werdenden Nominative auf -â von derartigen Stämmen, setzte die Padaformen als jyâ, ṣraddhâ u. s. w. an: wodurch

---

1) Noun-Inflection 444. Vergl. Aufrecht Ṛigveda II², S. V Anm. 1; Weber, Ind. Stud. XIII, 104 Anm. 2.

2) Nur bei den weiter unten zu besprechenden Nasalirungen (pathẫ anehasâ u. dergl.) wird vielleicht eine gewiṣse Beachtung dieses Gesichtspuncts in der That angenommen werden müssen: aber die Feststellung dieser Nasalirungen scheint älter zu sein, als diejenige Phase der Diaskeuase, welche die Vocalcontraction durchführte.

die Bewahrung des Hiatus im Saṃhitâtext zu einer unerklärlichen, im Prâtiçâkhya denn auch (a. a. O.) ausdrücklich verzeichneten Singularität wurde. Aehnlich übrigens wie bei diesen Nominativen auf -âs ist der Hergang offenbar noch in zwei andern in demselben Sûtra des Prâtiçâkhya verzeichneten Fällen gewesen: bei manîshâ agniḥ I, 70, 1 und ayâ îçânaḥ I, 87, 4. An der ersten Stelle haben die Ordner der Saṃhitâ offenbar nicht contrahirt, weil sie richtig den Acc. plur. manîshâs, an der zweiten, weil sie den Nom. sing. ayâs erkannten. Der Padapâṭha aber nahm irrig manîshâ und ayâ an (vergl. Analoges bei Lanman 363). Hier haben wir also eine Anzahl sehr klarer Fälle, in welchen nicht einfach — was häufig ist — der Saṃhitâtext in seinen aus alter Ueberlieferung bewahrten Elementen sich dem Padatext überlegen zeigt, sondern vielmehr in einem Punct jener moderneren phonetischen Diaskeuase, welche die Vocalcontractionen etc. durchgeführt hat: die Textordner, auf deren Rechnung çukraitu für çukrâ etu, madhyamendra für madhyamâ indra zu setzen ist, bewiesen, indem sie vor jyâ iyam, nidrâ îçata, ayâ îçânaḥ mit ihren Contractionen Halt machten, eine weitergehende Kenntniss resp. eine richtigere Beurtheilung der Wortformen, als sie in Çâkalya's Padapâṭha und in Çaunaka's Prâtiçâkhya zu finden ist[1]).

[1]) Es sei gestattet hier noch über einige den Fällen von jyâ iyam etc. benachbarte Facta dem bereits von Lanman Gesagten wenige Worte hinzuzufügen. L. (444) macht darauf aufmerksam, dass der Saṃhitâtext, welcher X, 129, 5 mit Recht svadhâ avastât giebt, inconsequent ist, indem er mit unberechtigter Contraction I, 165, 6 svadhâsît, V, 34, 1 svadhâmitâ liest. Aber kann nicht an beiden Stellen der gleichfalls bereits im Ṛigveda vorhandene (Lanm. 445) Nom. svadhâ vorliegen, welcher nach den Principien der Diaskeuase contrahirt werden musste? I, 165, 6 scheint mir das Metrum die Contraction, also auch die Form auf -â sogar wahrscheinlich zu machen (so scandirt den Vers auch Grassmann s. v. svadhâ 1); V, 34, 1 ist jene Form wenigstens durchaus zulässig, und der entstehende Hiatus des ursprünglichen, metrischen Textes würde

Natürlich kann die Möglichkeit nicht in aller Strenge widerlegt werden, dass vereinzelte Details des Saṃhitâpâṭha noch nach jener umfassenden Diaskeuase, von welcher die Feststellung der Contractionen einen Theil bildet, Veränderungen erlitten und ihre jetzige Form erhalten haben mögen. Aber darum wird es doch als hinreichend erwiesen angesehen werden dürfen, dass die characteristischen Haupteigenthümlichkeiten der Sandhibehandlung des Saṃhitâtextes schon vor Ṣâkalya in demselben vorhanden gewesen sind[1]. Für sehr erheblich übrigens werden wir die Zwischenzeit zwischen jener grossen phonetischen Diaskeuase und Ṣâkalya kaum zu halten haben. Dafür sprechen einerseits die oben dargelegten Momente, die es verbieten, jene Diaskeuase bis in die eigentliche Brâhmaṇazeit zurückzuverlegen, andrerseits

hier wie in einer Reihe ähnlicher Fälle (s. sogleich) durch die Cäsur entschuldigt werden. — Was den Nom. sing. der Femininstämme auf nicht wurzelhaftes -â anlangt, so beweist die sehr lehrreiche Statistik Lanman's (355 fg.) deutlich das Bestreben der vedischen Dichter, den Hiatus zu vermeiden. Unter 1053 Fällen, in denen jene Nominative erscheinen, finden sich nur 27, wo im Innern des Pâda Hiatus hinter dem -â vorliegt; dieser Hiatus ist im Saṃhitâtext 23 mal, dem Princip der Diaskeuase entsprechend, durch Contraction beseitigt, an vier Stellen (vergl. Prâtiṣâkhya 163) hat er sich in der Ueberlieferung erhalten. Diese Zahlenverhältnisse zeigen schon für sich allein, dass die sprachliche Gestalt dieser Formen eine andre ist, als bei den Nominativen der Stämme auf wurzelhaftes â mit der bei ihnen zu beobachtenden relativ ausserordentlich grossen Häufigkeit des (dort eben nur scheinbaren) Hiatus. Es muss hinzugefügt werden, dass der Hiatus bei den Nominativen auf -â grossentheils durch die Cäsur entschuldigt ist (in 12 von den 27 Fällen), welche Milderung der Härte bei den Formen auf -â[s] natürlich unnöthig war. — Die erwähnten vier Fälle des auch im überlieferten Saṃhitâtext bewahrten Hiatus betreffen die Worte îshâ (eine Stelle) und manîshâ (drei Stellen, die alle durch die Cäsur entschuldigt sind). Die identische Behandlung eben dieser äusserlich ähnlichen Worte ist recht im Styl der Diaskeuasteneinfälle; die Veranlassung könnte in dem oben (S. 385) besprochenen scheinbaren Fall des Hiatus bei manîshâ I, 70, 1 liegen.

[1]) Hier befinden wir uns in Uebereinstimmung mit Roth, welcher die Padagelehrten als »Erklärer eines nicht von ihnen verfassten, nicht einmal von ihnen redigirten Textes« bezeichnet (KZ. XXVI, 47).

die weitgehende Orientirtheit über manche bei der Redaction des Saṃhitâtextes maassgebend gewesene specielle Anschauungen, die sich noch in einem Werk, das jünger ist als Ṣâkalya's Padapâṭha, in dem Prâtiṣâkhya des Ṣaunaka erhalten hat[1]).

Nach diesen Bemerkungen über die Chronologie der Redaction, welche dem Vedatext seine definitive lautliche Gestalt gegeben hat, wenden wir uns jetzt zu Erörterungen, die auf speciellen, möglichst paradigmatisch auszuwählenden Erscheinungsgebieten einerseits die hauptsächlichsten Typen des diaskeuastischen Verfahrens, andrerseits die zur Aufdeckung desselben anzuwendenden Untersuchungsmethoden veranschaulichen sollen. Es liegt dabei in der Natur der Sache, dass, wenn auch im günstigen Fall in den Resultaten, so doch schlechterdings nicht in der Untersuchung eine Sonderung zwischen den Schicksalen denkbar ist, die irgend eine lautliche Erscheinung durch die Diaskeuase und die sie vor derselben in den älteren Phasen der Ueberlieferung erlitten hat: die planmässigen Textumgestaltungen dort und die mehr naturwüchsigen Corruptelen hier werden in der Regel einander so kreuzen, dass eine getrennte Betrachtung ausgeschlossen ist. So füllen die Erörterungen, zu denen wir uns jetzt zu wenden haben, in gewisser Weise eine Lücke aus, die in unsren früheren Darlegungen über die ältere Textgeschichte geblieben ist: die Materialien, mit welchen wir dort operirten, konnten uns nur bis zu dem Wortbestande, aber nicht bis zu den lautlichen Details des Textes führen; indem wir uns hier mit den letzteren beschäftigen, wird uns

[1]) Vergl. z. B. die weiter unten zu gebenden Erörterungen über den Abhinihita Sandhi.

Manches begegnen, was von Seiten der textgeschichtlichen Chronologie angesehen mit grösserer oder geringerer Wahrscheinlichkeit jenem früheren Zeitraum zuzuweisen wäre.

Ueberall aber wird natürlich als letztes Ziel festzuhalten sein, dass der Weg zur Herstellung der echten, ursprünglichen Lautgestalt des Textes gefunden werden muss. Im Hinblick auf dieses Ziel nun werden wir besonders häufig auf die Nothwendigkeit geführt werden, die im einzelnen Fall vorliegenden Materialien auf eine bestimmte, stehend wiederkehrende Fragestellung hin zu prüfen: wir werden nämlich nach Maassstäben dafür suchen müssen, wie überall da, wo die Ueberlieferung irgend welche Regeln in phonetischer Beziehung beobachtet und diese dann durch Ausnahmen durchbricht, das V e r h ä l t n i s s v o n R e g e l u n d A u s n a h m e beurtheilt werden muss. Ist in solchen Fällen — und bei der Betrachtung fast aller zum Gebiet des Prâtiṣâkhya gehörenden Gegenstände wird man auf Fälle dieser Art geführt — Verlass auf die häufig gezogene Schlussfolgerung: die Diaskeuasten würden nicht von der Regel abgewichen sein, wenn nicht altfeststehende, von uns zu achtende Ueberlieferung ihnen die Abweichung zur Pflicht gemacht hätte? Oder wäre der richtige Weg der Kritik vielmehr in einem nivellirenden Verfahren zu erkennen, das zu Gunsten einer Regel, sobald sich diese nur mit hinreichender Sicherheit als solche hat feststellen lassen, die Ausnahmen aus dem Text beseitigte? Es handelt sich also mit andern Worten darum, in dem Nebeneinanderstehen von Regeln und Ausnahmen taxiren zu lernen, wie weit etwa an Inconsequenzen des alten, echten Textes gedacht werden müsste, wie weit an Irrthümer der ihn fortpflanzenden Tradition, wie weit an Entstellungen der ihn durcharbeitenden Diaskeuase.

Der Abhinihita Sandhi.

Für die bezeichnete Aufgabe scheint mir zunächst eine Gruppe von Erscheinungen überaus lehrreich zu sein, bei der fast überall die Metrik mit Sicherheit zeigt, welches die wahre Gestalt einer jeden Stelle ist: die Behandlung von auslautendem e und o (resp. as) und folgendem anlautendem a. Die Ueberlieferung lässt bekanntlich in der einen Reihe von Fällen den Abhinihita Sandhi eintreten: die Verschmelzung des a mit dem e resp. o; in der andern Reihe von Fällen bleiben die Vocale unverändert neben einander bestehen. Dass auch in der ursprünglichen Gestalt des Textes beide Möglichkeiten[1]) ihr Recht haben, zeigt die Metrik. Für die Beurtheilung nun der Ueberlieferung ist es wichtig zu verfolgen, wie weit es der Diaskeuase gelungen ist, die beiden Fälle richtig gegen einander abzugrenzen. Ich habe zur Veranschaulichung der betreffenden Verhältnisse die Stellen von X, 90 bis zum Ende des zehnten Maṇḍala gesammelt[2]). Dabei stellte sich zunächst heraus, dass zwischen der wahren Natur der betreffenden Fälle und der Gestalt, welche sie in der Ueberlieferung zeigen, ein weitgehender Zusammenhang in der That vorhanden ist. Beispielsweise ist in X, 90 überliefert Vers 3 pâdosya, 4 pâdosya, 12 brâhmaṇosya, aber 6 vasanto asya, 5 virâjo adhi u. s. w., und Fall für Fall be-

---

[1]) Wir verstehen dieselben hier nur nach ihrer ganz ungefähren Natur: d. h. wir sprechen, wo beide Sylben bestehen bleiben, von e + a, o + a, und haben es an dieser Stelle noch nicht damit zu thun, was die genaue Natur der ersten, hier kurzweg durch e resp. o ausgedrückten Sylbe ist.

[2]) Uebergangen wurden dabei die Fälle, wo die beiden Vocale am Ende und Anfang zweier Pâdas zusammentreffen. Hier findet in Wirklichkeit nie, in der Ueberlieferung — wenn kein Avasâna steht — immer der Sandhi statt (Prâtiṣ. 138). Diese für sich gesondert dastehende, auf einer handgreiflichen Diaskeuastenschrulle beruhende Textentstellung durfte in der vorliegenden Erörterung bei Seite gelassen werden.

stätigt das Metrum die betreffende Schreibung: so kann eine gewisse Tendenz der Diaskeuase, an den einzelnen Stellen die durch ihre ursprüngliche Natur geforderte Behandlung festzuhalten, nicht verkannt werden. Im Ganzen habe ich in den bezeichneten Abschnitten gezählt:

1) Fälle, wo der Abhinihita Sandhi von der Ueberlieferung richtig gesetzt ist: 19.
2) Fälle, wo der Sandhi richtig nicht gesetzt ist: 211.
3) Unrichtiges Setzen des Sandhi: 22.
4) Unrichtiges Nichtsetzen des Sandhi: 1.

Die Diaskeuase hat also alle Fälle, in welchen der Sandhi eintreten muss, bis auf einen einzigen (X, 108, 5), richtig erkannt, oder vielleicht sagen wir besser, richtig gekannt. Sie setzt ihn nur ausserdem in einer Anzahl von Fällen, wo er nicht hingehört. Dies sind die folgenden — wir ordnen sie nach Gruppen, deren Bedeutung gleich klar werden wird:

	(I).		(II).
X, 94, 4	kroṣantovidan	X, 95, 6	añjayoruṇayo
99, 4	yahvyovanîr	115, 9	ṛishayovocan
101, 1	indrâvatovase	126, 4	supraṇîtayoti
102, 1	indrovatu	126, 5	svastayeti
—	nova	95, 5	purûravonu
107, 11	devâsovatâ	100, 9	vasavostu
109, 1	tevadan	185, 1	avostu.
113, 7	tamova		
120, 7	dadhishevaram		(III).
171, 2	ṣirova	X, 95, 5	mevyatyai
177, 2	gandharvovadat	99, 8	ṣyenoyopâshṭir
182, 2	novatu.	181, 3	tevindan.

Vergleicht man diese Fälle unter einander und mit dem Prâtiṣâkhya, so wird es klar, woher der Irrthum stammt.

In der ersten Gruppe von Fällen folgt auf das o oder e, hinter welchem ein a geschwunden ist, stets ein v und dahinter eine kurze Sylbe. In der zweiten Gruppe geht dem geschwundenen a eine der Sylben -ayo, -aye, -avo voraṇ. Für beide Fälle schreibt das Prâtiṣâkhya (139. 141) ausdrücklich den Abhinihita Sandhi vor. Hier ist also die richtige Abgrenzung der Fälle mit und ohne den Sandhi durch ein Dogma gestört — die Entstehung desselben festzustellen ist mir nicht gelungen — welches von den Ordnern des Saṃhitâpâṭha ohne Rücksicht auf das Metrum dem Text aufgezwungen worden ist. Dem Prâtiṣâkhya sind nicht nur die Fälle, in welchen diese unzutreffende Regel angewandt ist, sondern es ist ihm auch diese letztere selbst bekannt. Neben jenen Fällen, 19 an der Zahl, bleiben dann nur die drei übrig, welche unsre dritte Gruppe bilden: hier liegen vereinzelte, soviel ich sehe auf kein Princip zurückführbare Fehler vor (Prâtiṣ. 144, 4. 6; 151, 7). Weitere Fälle derartiger Fehler aus allen Theilen des Ṛigveda findet man unter den im Prâtiṣâkhya 142 fgg. aufgeführten Stellen.

Man wird diese Discussion des Ueberlieferten und seiner Fehler in Bezug auf einen Punct, wo wir unsrerseits ohne Weiteres das Ursprüngliche herzustellen im Stande sind, nicht überflüssig finden: je weniger wir eben an dieser Stelle auf die Ueberlieferung angewiesen sind, um zum echten Text zu gelangen, um so viel sicherer können wir uns gerade hier einen Maassstab über die Zuverlässigkeit dieser Ueberlieferung bilden, wie wir ihn für andre, fraglichere Puncte der Textbehandlung nothwendig bedürfen. Die Kritik der Tradition aber, die wir hier angestellt haben, führt uns auf folgendes Urtheil: Im Grossen und Ganzen hält die Tradition das Richtige fest; sie müsste, wenn wir sie als solche nöthig hätten, als brauchbare Führerin bei der Aufsuchung desselben

anerkannt werden. Ihre Mängel beruhen vornehmlich auf der Annahme einiger willkürlich erfundenen Grundsätze, nach denen der Text gewaltsam umgemodelt ist. Diese Grundsätze müssten uns, als jeder denkbaren Ratio entbehrend, schon an sich verdächtig sein, auch wenn wir die Fehler, mit welchen der Text durch sie belastet wird, nicht vermittelst des Metrums als solche erweisen könnten. Es hat sich gefunden, dass das Prâtiṣâkhya von jenen Grundsätzen der Diaskeuase, die in den Augen Ṣaunaka's natürlich wirkliche, für den Vedatext geltende Gesetze sind, richtige Kenntniss besitzt. Endlich hat sich gefunden, dass neben jenen systematischen Entstellungen in der Ueberlieferung eine kleine Reihe einzelner Fehler übrig bleibt, deren Vorhandensein als ein nicht weiter erklärliches Factum hingenommen werden muss, und bei denen es, wie man sieht, schlechterdings keinen Sinn haben würde, eben ihre Unerklärlichkeit als ein Indicium positiver, für die Kritik unantastbarer Berechtigung zu behandeln[1]).

Freilich darf die Möglichkeit nicht ganz ausser Augen gelassen werden, dass die Ueberlieferung eben in dem hier besprochenen Puncte besser ist als im Durchschnitt, weil

[1]) So würde es, um den hier gewonnenen Maassstab auf einige andre Fälle anzuwenden, verfehlt sein, nach dem Grund zu suchen, aus dem IX, 107, 1 (Prât. 334) parîto shiñcata, oder X, 63, 5 (Pr. 177) maho âdityân, oder VII, 33, 3 (Pr. 176) tatâreva (= tatâra eva), oder VIII, 9, 9 (Pr. 177) aṣvineva (= aṣvinâ eva) geschrieben ist. Solche Dinge gehören in das Gebiet des schlechthin Irrationellen, das, wer sich mit dem überlieferten Text beschäftigt, einfach hinzunehmen, wer nach dem ursprünglichen Text forscht, aller Wahrscheinlichkeit nach einfach zu corrigiren hat. Die beiden letzten der angeführten Fälle sind übrigens besonders characteristisch. Die anomale Contraction reicht hier über das Pâdaende hinüber; wir sehen also, dass auch bei Erscheinungen, die so sicher unursprünglich sind, wie der Sandhi an der Pâdagrenze, derartige Anomalien sich finden: ein deutliches Zeichen, wie verfehlt es wäre, denselben irgend welche historische Bedeutung beizumessen.

hier das Metrum besonders wesentlich dazu beitragen konnte, Fehler zu verhüten. In der That möchte ich meinen, dass wenigstens für die ältere Phase der Tradition, als das Bewusstsein des Metrums noch lebendiger war, diese Möglichkeit nicht unzutreffend ist; anders dürfte in Bezug auf die spätere Diaskeuase zu urtheilen sein, da diese bekanntlich durch eine überaus geringe Beachtung des Versmaasses characterisirt wird. —

Wir gehen nun zu weiteren Gruppen von Fällen über, in denen wir die Ueberlieferung des vedischen Lautbestandes prüfen und die Regeln oder Gewohnheiten, welchen die Träger dieser Ueberlieferung gefolgt sind, kennen lernen wollen.

Länge des Endvocals im Saṃhitâtext gegenüber einer Kürze des Padatextes.

Wir beschäftigen uns mit dem bekanntlich im Ganzen vom Metrum abhängigen Auftreten von Formen mit langem Endvocal (yenâ, bharatâ, abhî etc.) — auf die Betrachtung der Endvocale unsre Erörterung einzuschränken möge uns gestattet sein — neben gewöhnlicheren, im Padapâṭha statt jener erscheinenden, welche die Kürze des Vocals aufweisen (yena, bharata, abhi). Das ausführliche Werk Benfey's über die Quantitätsverschiedenheiten in den Saṃhitâ- und Pada-Texten hat die Uebersicht über die Materialien und die Beurtheilung zahlreicher einzelner Puncte auf das Wesentlichste erleichtert; so sind wir der Nothwendigkeit überhoben, eine Darstellung zu liefern, die ein Umfassen sämmtlicher Einzelheiten sich zum Ziele setzte. Eine Reihe aber der principiellsten und für die vedische Textgeschichte entscheidendsten Fragen, die auf dem bezeichneten Gebiete entstehen, ist es jenem grossen Forscher nicht mehr vergönnt

gewesen zu lösen. Wir versuchen dieselben nach Kräften der Lösung näher zu bringen.

Die Bedingungen, denen die Untersuchung der Quantitätsverschiedenheiten unterworfen ist, bringen es mit sich, dass wir hier nur mit einem erheblich geringeren Maass von Sicherheit vorgehen können, als vorher in Bezug auf den Abhinihita Sandhi. Wo yo' asmai und wo yosmai gelesen werden muss, ist fast durchweg mit Bestimmtheit zu sagen; darüber aber, ob der vedische Dichter in den Sylben 5-7 der Trishṭubh etwa die Form bharata oder bharatâ gewählt hat, wird man nicht mit derselben Sicherheit zu urtheilen im Stande sein.

Wir versuchen die Grundthatsachen in Bezug auf den Wechsel derartiger Formenpaare zunächst so darzustellen, wie sie sich in der Ueberlieferung zeigen. Wir begleiten dann diese Darstellung Schritt für Schritt, soweit wir dafür Anhaltspuncte besitzen, mit der Frage nach der Berechtigung des Ueberlieferten. So dürfen wir hoffen, wenigstens einen Theil der Stellen zu entdecken, an welchen die Ueberlieferung das Richtige, sei es geleitet von verkehrten diaskeuastischen Principien, sei es in Folge einfacher Irrthümer verfehlt hat.

Zuerst ist zu fragen, welche Schlussvocale der Verlängerung[1]) fähig sind. Sodann, unter welchen Bedingungen, insonderheit unter welchen metrischen Bedingungen die Verlängerung thatsächlich eintritt.

Bereits Benfey (Quantitätsversch. II, 80) hat auf das Factum hingewiesen, dass unter den Fällen, welche einen unverlängerten Schlussvocal an den die Verlängerung be-

[1]) Es sei der Kürze wegen gestattet, von »Verlängerung« kurzer Vocale auch da zu sprechen, wo es sich in der That um das Nebeneinanderliegen einer gebräuchlicheren Form mit kurzem und einer minder und nur unter bestimmten Bedingungen gebräuchlichen mit langem Vocal handelt.

sonders begünstigenden Versstellen zeigen, das auslautende i mit auffallender Häufigkeit auftritt. Genauere Betrachtung ergiebt, dass der überlieferte Text das i in gewissen Endungen recht oft, in andern nirgends verlängert zeigt, und so wird man auf die Beobachtung geführt, dass überhaupt in gewissen Worten resp. Endungen der Schlussvocal, nach dem überlieferten Text zu urtheilen, sehr zur Verlängerung hinneigt; bei andern findet sich die Verlängerung selten, bei noch andern überhaupt nicht. In besonders hohem Grade der Verlängerung fähig ist der Schlussvocal z. B. der Verbalformen auf -ta, -tha, -tana, -ma, -sva, der Imperative auf -a, -hi, -dhi, der Instrumentale auf -ena, einzelner Adverbia wie atra u. s. w. Selten verlängert wird beispielsweise der schliessende Vocal der Genetive auf -asya (Lanman 338), der Locative auf i (Lanman 411. 426); nirgends derjenige der Dative auf -âya, der neutralen Nom. plur. auf -i, der Verbalformen auf -mi, -si, -ti[1]), -nti, -tu, -ntu.

Geht nun der bezeichnete, im überlieferten Ṛiktext deutlich hervortretende Gegensatz der verlängerungsfähigen und der stets kurzen Endvocale auf die Zeit der Ṛishis selbst zurück? Es kann nicht schwer sein, dies festzustellen: wenn beispielsweise avată zur Zeit der Liedabfassung eine andre prosodische Geltung hatte als avatŭ, tarată eine andre als taratĭ, so lässt sich erwarten, dass uns das Erscheinen und das Nichterscheinen dieser Worte an bestimmten Stellen der Metra Indicien hierfür liefern wird, welche von etwaigen Irrthümern der Diaskeuasten unabhängig sind. In der That liegen derartige Indicien ganz unzweifelhaft vor. So findet sich nach M. Müller's Wortindex avata im Ganzen an

---

[1]) Ich finde nur eine Ausnahme II, 26, 4: urushyatîm aṃhaso rakshatî rishaḥ.

10 Stellen, darunter fünfmal so, dass der Schlussvocal auf eine Stelle trifft, an welcher die Länge gefordert wird: wo dann der überlieferte Text avatâ giebt. Dagegen avatu hat seine Schlusssylbe unter 15 Fällen nur dreimal an einer derartigen Stelle, und in allen drei Fällen (X, 100, 1; 103, 7; 182, 2) wird das u durch Position lang. Also ganz abgesehen von Diaskeuase und Ueberlieferung galt schon den Liedverfassern selbst dies u nicht in derselben Weise für metrisch verwendbar, wie das auslautende a von avata. — Tarata findet sich an einer von überhaupt nur zwei Stellen mit der durch das Metrum geforderten Verlängerung des Endvocals, tarati im Ganzen an 7 Stellen, darunter viermal so dass das i auf eine Länge des metrischen Schemas trifft: aber an dreien von diesen vier Stellen wird die Länge durch Position bewirkt, an einer (IX, 96, 15) durch die Contraction taratîd, so dass auch hier klar ist, dass tarati für sich allein mit tarata in Bezug auf seine metrische Verwendbarkeit nicht auf einer Linie stand. — Paṣyata hat an einer von 6 Stellen eine durch das Metrum geforderte, an einer andern eine wenigstens der metrischen Neigung entsprechende Verlängerung des Schlussvocals; paṣyati (8 Stellen) verlängert den Schlussvocal nie und steht auch nie an Stellen, die dies veranlassen könnten. Dhâvata (6 Stellen) steht in drei Fällen so dass die Verlängerung des a durch das Metrum nöthig gemacht wird; ausserdem begegnet dhâvatâ einmal, wo die Verlängerung nicht geradezu gefordert ist. Dagegen dhâvati (17 Stellen) und dhâvatu (4 Stellen) finden sich nirgends an einer Stelle des Verses, wo Länge des Schlussvocals verlangt wurde.

Es kann danach kein Zweifel sein, dass bei den »Verlängerungen« eine Eigenschaft der betreffenden Vocale mitspielt, die nicht sowohl von den Textordnern als vielmehr

von den Liedverfassern selbst durchaus als eine nur in bestimmten Fällen vorliegende behandelt worden ist. Die sprachgeschichtlichen Zusammenhänge klar zu stellen, in welche dies Verhältniss hineingehört, ist hier nicht unsre Aufgabe; wir haben nur zu constatiren, dass die Ueberlieferung des vedischen Textes in der Scheidung verlängerbarer und nicht verlängerbarer Vocale ein Moment, welches sich mit Sicherheit in die Zeit der Liederdichtung zurückverfolgen lässt, richtig bewahrt hat[1]): bewahrt offenbar nicht in der Form einer gewussten Regel — ein derartiges Wissen ist den Diaskeuasten nicht zuzutrauen, und das Prâtiṣâkhya zeigt denn auch keine Spur eines solchen —, sondern in dem getreuen Festhalten der richtigen Aussprache an den Stellen, oder doch in der grossen Mehrzahl der Stellen, welche von jenem Gesetz beherrscht werden.

Wir wenden uns nun zu der Frage, an welchen Stellen der Metra die Verlängerungen eintreten. Am klarsten liegt natürlich die Sache in Bezug auf die Versausgänge. Die sechste Sylbe der Gâyatrî-Reihe, die achte und zehnte der Trishṭubh- und Jagatî-Reihe sind demgemäss, wie auch in der Darstellung des Prâtiṣâkhya richtig hervortritt, hauptsächliche Sitze der Verlängerungen; an diesen Stellen giebt die Ueberlieferung, wenige Ausnahmen abgerechnet, alle zur Verlängerung hinneigenden Vocale als

[1]) Man sieht aus dem Gesagten, worin der Fundamentalfehler der Benfey-schen Darstellung der Verlängerungen an der sechsten resp. achten und zehnten Stelle der metrischen Reihen (Zweite Abh. über die Quantitätsverschiedenheiten) liegt. B. stellt, dem Prâtiṣâkhya folgend, diese Verlängerung als ein allgemeines Gesetz hin und führt die Fälle, in denen sie nicht erscheint, als Ausnahmen auf (S. 46 fgg.). Es war nöthig das Gesetz auf gewisse Worte und Endungen zu beschränken, wodurch die Ausnahmen zum grossen oder grössten Theil beseitigt, ausserdem aber Verbesserungsvorschläge abgeschnitten worden wären, wie der von Benfey (II, 27) zu Ṛv. VII, 1, 18 aufgestellte surabhiṇî vyantu, oder I, 96, 4 tanayâyâ svarvit.

Längen. So erscheint die Schlusssylbe der Instrumentale auf -ena an den betreffenden Stellen fast stets verlängert; Lanman (S. 332) giebt 27 Fälle dieser Art, welchen als Ausnahme nur VIII, 66, 9 gegenübersteht: keno nu kaṃ ṣromatena na ṣuṣruve. Von den überaus zahlreichen Fällen der Verlängerung bei den Formen der zweiten Person Plur. auf -ta und -tha findet sich überhaupt keine Ausnahme, von den kaum minder zahlreichen der 2. Sing. des Imperativs auf -hi, -a, -sva nur verschwindend wenige Ausnahmen, welche Benfey (2. Abh.) s. v. ûrṇuhi, kriṇuhi, dîdihi, dhâva, raksha, sṛija, mâsva — der unter dhâraya aufgeführte Fall ist nur scheinbar — angegeben hat. Anders stellt sich selbstverständlich das Verhältniss bei den Wortclassen, die nur gelegentlich und ausnahmsweise die Verlängerung zeigen: so bei den Vocativen Sing. der -a-Stämme, wo wenigen Fällen der Verlängerung (abhi tvâ vṛishabhâ sute etc., Lanman 339) eine überwiegende Zahl von Gegenbeispielen gegenübertritt (Benfey II, 50 s. v. indra); ebenso bei den Genetiven auf -asya (Lanman 338; Gegenbeispiele bei Benfey II s. v. asya, mânushasya etc.).

Die Beurtheilung der hier beschriebenen überlieferten Behandlung dieser Verhältnisse wird im Wesentlichen nur eine die Tradition durchaus bestätigende sein können. Die annähernde Ausnahmslosigkeit der Verlängerungen in den dazu am meisten neigenden Fällen haben wir keinen Grund für etwas Gemachtes zu halten; wir bemerkten schon, dass die Häufigkeit der Fälle, in welchen die vedischen Dichter eben jene Schlussvocale auf die eine Länge erfordernden Stellen des Versausgangs fallen lassen, den Beweis dafür giebt, dass sie in der That jene Vocale, wenn erforderlich, als lang zu brauchen gewohnt waren. Fraglich aber ist, wie über die Ausnahmen von den Verlängerungen geurtheilt werden soll. Können wir wirklich z. B. jenes ṣromatenă

(VIII, 66, 9) für hinreichend bezeugt halten, dem die sonst ausnahmslose, in 27 Fällen überlieferte Schreibung -enâ unter den analogen metrischen Bedingungen gegenübersteht? Mir scheint, wie wir oben bei der Untersuchung des Abhinihita Sandhi eine wenn auch verhältnissmässig geringe Zahl schlechterdings unleugbarer Fehler der Ueberlieferung gefunden haben, so wird auch hier die Annahme eines derartigen Fehlers berechtigt sein: unser Glaube an die Tradition müsste ein uneingeschränkterer sein, als er es nach den Proben jener Untersuchung sein kann, wenn wir uns davor scheuen sollten, eine so ausgesprochene Regel gegenüber den zerstreuten Ausnahmen, welche der überlieferte Text aufweist, durchzuführen.

Natürlich aber sind auf dem Mittelgebiet zwischen der Sphäre der verlängerbaren und der nicht verlängerbaren Vocale ähnlich zuversichtliche Versuche zur Herstellung der Uniformität nicht denkbar. An sich hat es offenbar nichts Unwahrscheinliches, dass die Grenzen zwischen dem Bereich der gebotenen und der ausgeschlossenen Verlängerungen nicht mit absoluter Schärfe und nicht von allen Vedendichtern in gleicher Weise gezogen worden sind. Erscheinungen, wie wir sie etwa bei den Vocativen auf -a und den Genetiven auf -asya beobachten, werden wir daher aus dem Text zu entfernen nicht leicht den Versuch wagen. Der im Grossen und Ganzen ja bewährten Tradition wird eben im Grossen und Ganzen auch hier zu vertrauen sein[1]), um so mehr, als

[1]) Wie haben wir beispielsweise darüber zu urtheilen, wenn upa an den vier Stellen, wo sein a im Versausgang auf eine Länge fallen würde — es sind sämmtlich Trishṭubh-Reihen mit dem Ausgang upa naḥ — ohne die Verlängerung bleibt? Benfey (II, 54) findet hier »eine der stärksten Inconsequenzen im Text des Veda«. Mir scheint, Alles spricht vielmehr dafür, dass der überlieferte Text mit der Schreibung upă im Recht ist, weil das a von upa den

zu dem Verdacht, dass irgend welche willkürlichen, gemachten Principien hier die Ueberlieferung beherrschen, kein Anlass ist. Andrerseits werden wir auf diesem Gebiet der schwankenden Praxis auch wieder keine Einzelheit für vollkommen zweifellos bezeugt halten dürfen: dies ist das unbestimmte Resultat, über welches hinauszukommen die Natur der Daten, mit welchen wir zu rechnen haben, nicht möglich zu machen scheint.

Wenden wir uns nun vom Versausgang zum Verseingang, so ist es natürlich, dass die minder scharfe metrische Ausgeprägtheit, durch welche sich der letztere vom ersteren unterscheidet, auch dem Eintreten der Verlängerungen einen unbestimmteren Character mittheilen wird. Wir beschäftigen uns zuvörderst mit der zweiten Sylbe der metrischen Reihe: wobei ein Unterschied zwischen der acht-, elf- und zwölfsylbigen Reihe nicht zu erkennen und auf Grund der metrischen Verhältnisse auch nicht zu erwarten ist. Wir haben oben die Abneigung der Dichter gegen die Aufeinanderfolge zweier Kürzen an der zweiten und dritten Stelle der Reihe besprochen; es liegt nahe zu erwarten, dass die Verlängerungen als ein Mittel diese Aufeinanderfolge zu vermeiden verwandt sein werden. Prüfen wir daraufhin die Vertheilung der Längen und Kürzen bei einigen der häufigeren Worte. Wir untersuchen beispielsweise die

---

vedischen Dichtern offenbar nicht als verlängerungsfähig gegolten hat. Wir schliessen dies aus der ausserordentlichen Seltenheit, mit welcher die so häufige Präposition im Versausgang (eben an jenen vier Stellen) wie im Verseingang in einer Stellung steht, die auf die Messung upâ hinführen könnte. Wo das a von upa eine Länge ausfüllen soll, steht es fast immer in Position; das a als zweite Sylbe des Pâda hat, soweit nicht Positionslänge eintritt, fast ausnahmslos eine lange dritte hinter sich. Eine Inconsequenz liegt also durchaus nicht vor, wenn das Wort upa in der Gestalt geschrieben wird, in welcher die vedischen Dichter es allem Anschein nach allein kannten, mit kurzem a.

17 Fälle[1]), in denen jahi am Anfang eines Pâda erscheint. In 5 Fällen folgt eine Kürze, in 12 eine Länge. Unter diesen 17 Fällen finden wir dreimal jahî, 14 mal jahi überliefert: und zwar fallen jene drei Stellen sämmtlich unter die fünf mit einer folgenden Kürze; nur zweimal, oder wenn man will einmal an den identischen Stellen IV, 22, 9 = VII, 25, 3 (jahi vadhar) steht kurzes i vor einer folgenden kurzen Sylbe.

Aehnlich wie bei jahi liegt das Verhältniss bei kṛidhi (Benfey III, 13 fg.). Von 9 Stellen, an welchen auf das im Anfang der Reihe stehende kṛidhi eine kurze Sylbe folgt, zeigen sieben im überlieferten Text die Dehnung des schliessenden i; unter den 7 Stellen, an welchen eine Länge folgt, haben nur zwei die Dehnung[2]).

Noch schlagender ist das Verhältniss bei yatra (Benfey III, 26). Dies Wort steht am Pâdaanfang[3]) vor einer Kürze 20 mal; daranter 18 mal mit der Schreibung yatrâ[4]). Vor einer Länge steht es 33 mal, darunter 8 mal in der Gestalt yatrâ[5]). Die wenigen für tatra vorliegenden Stellen (Benfey III, 16) ergeben ein ähnliches Resultat.

Tena (Bf. III, 18; Lanman 332) mit verlängertem Auslaut findet sich an fünf Stellen, von denen vier eine folgende kurze Sylbe haben. In den 5 Beispielen, welche Benfey

---

[1]) Benfey, Quantitätsversch. III, 15. Natürlich kommen Fälle, in denen das i durch Position lang wird, nicht in Betracht; ebensowenig selbstverständlich VI, 44, 11 jahy asushvîn.

[2]) Vielleicht erklärt sich die eine dieser beiden Stellen (II, 9, 5) daraus, dass dem kṛidhi dort ein andres kṛidhi mit folgender Position, also natürlich ohne Verlängerung des i, dicht vorausgeht.

[3]) Abgesehen natürlich von den Fällen wo das schliessende a in Position steht.

[4]) Von den beiden übrig bleibenden Stellen I, 164, 3, VI, 16, 17 ist die zweite vielleicht dadurch zu der Schreibung yatra gekommen, dass das folgende Wort kva (lies kua) wenigstens scheinbar Position ergiebt.

[5]) Unter diesen acht Stellen sind 3, wo auf yatrâ naḥ folgt, 2 wo somasya folgt: vermuthlich hat hier der an je einer Stelle entstandene Fehler die andern nach sich gezogen.

für tena mit kurzem a giebt, folgt stets eine Länge [1]. — Yena [2] erscheint mit kurzem a vor einer Länge 36 mal, vor einer Kürze 13 mal; dagegen mit â vor einer Länge 5 mal, vor einer Kürze 16 mal [3]: so entsprechen auf beiden Seiten circa drei Viertel der Fälle die Regel.

Es sei ferner noch auf die je zwei Fälle hingewiesen, welche sedha und hata, und auf die vier, welche vardha betreffen (Benfey III, 35. 39): sedhâ janânâm, aber sedha râjan; hatâ makham, aber hata vṛitram; vardhâ no' am°, vardhâ samudram (zweimal), aber vardha ṣubhre. Endlich sei auf das in dem Tṛica IX, 97, 49-51 neunmal [4] am Anfang des Pàda wiederholte abhi aufmerksam gemacht, bei welchem die Vertheilung der Längen und Kürzen die folgende ist: abhi vâyum, abhi mitrâvaruṇâ, abhi vastrâ, abhi dhenûḥ, abhi candrâ, abhi viṣvâ, abhi yena — dagegen andrerseits abhî naram, abhî no' arsha: also siebenmal ist abhi geschrieben,

---

[1]) Unter Benfey's Beispielen sind zwei, wo tenâ no, drei wo tena no steht. In den beiden ersten Fällen folgt auf no ein Vocal; das nas ist also Kürze. In den drei letzten — ihnen sind die drei noch übrigen, von B. nicht erwähnten Fälle an die Seite zu stellen, wo sich tena no resp. naḥ findet: V, 62, 9; VII, 69, 5; VIII, 54, 5 — folgt jedesmal ein Consonant, so dass Positionslänge des nas entsteht. Schlagender als in der Vertheilung der Längen und Kürzen in diesen acht Fällen kann sich die wechselnde prosodische Geltung des »no« je nach dem folgenden Laut, sodann die Abhängigkeit des tena oder tenâ von der Quantität der folgenden Sylbe, und über das Alles die Güte der Ueberlieferung, in welcher diese Verhältnisse sich so deutlich erhalten haben, nicht bewähren.

[2]) Benfey III, 31 fgg.; Lanman 332. 334. Lanman legt Gewicht darauf, ob auf das tenâ, yenâ eine Sylbe mit kurzem Vocal folgt. Ich sehe nicht, inwiefern die Quantität des Vocals ohne Berücksichtigung der Position hier in Betracht kommen kann.

[3]) Zu diesen 16 Fällen rechne ich auch I, 50, 6 yenâ pâvaka: ein Beleg dafür, dass das yenâ auf eine Zeit zurückgeht, wo die alte Messung pavâka noch lebendig war. Vergl. auch V, 22, 1 arcâ pâvakaṣocishe.

[4]) Die Stellen, an denen das i als y erscheint oder wo es mit einem folgenden i contrahirt geschrieben wird, fallen natürlich fort.

und in eben diesen sieben Fällen folgt eine Länge; zweimal findet sich abhî, und beidemal folgt eine Kürze.

Man wird danach kein Bedenken tragen, die Regel als wenigstens im Ganzen gültig hinzustellen, dass die zur Verlängerung neigenden Vocale an zweiter Stelle des Pâda vor kurzer dritter Sylbe lang, vor langer Sylbe kurz erscheinen. Unsre metrischen Untersuchungen liefern hier den Schlüssel zum Verständniss der scheinbar so unregelmässigen Behandlung der Verlängerungen, und die auf diese Weise erreichte Verständlichkeit der letzteren bestätigt umgekehrt unsre metrischen Resultate. Sehr schwierig aber ist die Behandlung der Ausnahmen, die hier ausserordentlich viel zahlreicher sind, als im Versausgang. Die Möglichkeit, dass die Liedverfasser selbst hier weniger consequent zu Werke gegangen sind, wird nicht ganz abzuweisen sein; andrerseits kann es auch nicht befremden, wenn die den Diaskeuasten offenbar in ihrer Begründung nicht mehr verständliche Setzung der Quantitäten in der zweiten Sylbe im Laufe der Ueberlieferung weit härter gelitten hat, als in der sechsten oder achten Sylbe, deren Wesen so viel klarer war, und über welche auch noch der Verfasser des Prâtiṣâkhya sich orientirt zeigt. Hier im Tone zweifelloser Gewissheit zu sprechen fühle ich nicht als möglich, aber ich kann doch die Auffassung nicht unterdrücken, dass mir eine Kritik, welche recht weitgehende Befugnisse in Bezug auf Beseitigung der Ausnahmen beansprucht, die Wahrscheinlichkeit eher für als gegen sich zu haben scheint. Eine Gruppe von Fällen, welche der Regel constant oder annähernd constant entsprechen, beweist, meine ich, mehr für eine feste Praxis der Lieddichter, als selbst mehrere Gruppen, die der Norm nicht entsprechen, dagegen beweisen. Bei einem durchaus schwankenden Verfahren der Verfasser würden die

Schwankungen überall ziemlich gleichmässig wiederkehren. Wie kommt es nun, dass beispielsweise die Imperative sedha und vardha der Regel entsprechend behandelt sind, während piba[1]), bodha, ṣiksha, bhava überall oder fast überall, sogar eigenthümlicherweise vor einer Position, den Endvocal verlängern? Oder wenn bei kṛidhĭ nas und avă nas es schon die Liedverfasser selbst waren, die das Gesetz des Wechsels von Kürze und Länge vernachlässigt haben, wie kommt es, dass bei tenă nas dies Gesetz so streng befolgt wird, wie wir oben (S. 402 Anm. 1) zeigten? Man wird sich der Annahme zuneigen dürfen, dass, wo jene doch offenbar über den Horizont der Diaskeuasten weit hinausgehende Regelmässigkeit herrscht, die alte und echte Verstechnik der Ṛishis vor uns liegt, und dass andrerseits, wo völlig unter den gleichen Bedingungen jene Regelmässigkeit versagt, die Fehler und vielleicht noch in höherem Maasse die willkürlichen Ausgleichungsversuche der Diaskeuase eingegriffen haben. Wie diese Ausgleichsversuche allem Anschein nach wirkten, davon können z. B. die Stellen, an welchen die Form ṣrudhi im Anfang des Pâda erscheint (Benfey III, 38) eine Vorstellung geben. Mehrere Male ist, der Regel entsprechend, ṣrudhî havam überliefert; ferner, gleichfalls correct, ṣrudhî na' indra und ṣrudhî no' agne. Zwei Stellen blieben übrig, an welchen die Kürze gefordert war: ṣrudhi (überliefert ṣrudhî) no hotar und ṣrudhi (so überliefert) citrâmaghe. Offenbar abstrahirte nun die Diaskeuase aus den zuerst aufgeführten Stellen die Regel, die in der That als solche im Prâtiṣâkhya (471) aufgestellt wird, dass ṣrudhi vor naḥ langen

---

[1]) Die Behandlung von piba (Benfey III, 19 fg.) entspricht nur insofern der Regel, als vor einer Kürze immer pibâ steht und in den drei Fällen, wo piba überliefert ist, eine Länge folgt. Aber recht oft steht vor einer Länge auch pibâ.

Endvocal hat, und nach dieser Regel setzte man ṣrudhî no hotar. — Aehnlich formulirte man nach I, 25, 8. 9 vedâ ya' upajâyate, vedâ ye' adhyâsate[1]) die sich auf den ersten Blick als unverständig verrathende Regel (Prâtiṣâkhya 473), dass »bei Ṣunaṣṣepa« das Wort veda den Endvocal vor einem y verlängert: danach musste dann im Vers 7 die Lesung ęntstehen vedâ yo vînâm padam, während in einem ganz analogen Fall ausserhalb der Ṣunaṣṣepa-Lieder das Richtige unangetastet erhalten ist: VI, 51, 2 veda yas trîṇi vidathâny eshâm. Aus Beobachtungen wie diesen werden wir die Zuversicht schöpfen dürfen, auch wo die Ueberlieferung sich noch weiter als hier von der Regel entfernt — man vergleiche z. B. Benfey's Sammlungen über avâ, bhavâ, bodhâ, ṣikshâ[2]) —, für den echten Text die Herrschaft oder doch die annähernde Herrschaft jener Regel vorauszusetzen, die an vielen Stellen in so unverkennbarer Klarheit am Tage liegt.

Schreiten wir nun von der zweiten Sylbe des Pâda zur dritten und vierten fort, so nehmen die Schwierigkeiten und Unsicherheiten vielleicht noch zu. In Bezug auf die dritte Sylbe[3]) steht fest, dass sie an und für sich weder zur Länge noch zur Kürze eine überwiegende Neigung hat. Aber wenn die zweite, und im achtsylbigen Pâda auch wenn die vierte Sylbe entgegen der vorherrschenden Praxis eine Kürze ist,

---

[1]) Richtige Schreibungen, denen ebenso richtig gegenübersteht veda nâvaḥ, veda mâsaḥ, veda vâtasya.

[2]) Bei bhavâ, bodhâ, ṣikshâ findet sich, wenn der Schlussvocal auf die zweite Stelle der Reihe fällt, die Verlängerung stets (Benfey s. v.), auch vor Position, worin sich die künstliche, auf Rechnung der Diaskeuase zu setzende Durchführung einer nicht richtig begrenzten Regel deutlich verräth.

[3]) Dass in den Verlängerungen der dritten Sylbe »schwerlich ein metrischer Einfluss wirksam sein konnte«, ist ein unbewiesener Satz Benfey's (Quant. IV, 1, 32), den die genauere Beobachtung des Eintretens der Verlängerungen und die fortschreitende Erkenntniss der Metrik widerlegt.

so giebt die Technik der vedischen Dichter einer langen dritten den Vorzug[1]). Von diesem Standpunct aus motivirt sich der grösste Theil der an dritter Stelle begegnenden Verlängerungen, welche wieder, indem sie sich **wenigstens im Grossen und Ganzen** einem verständlichen, aber bei den Indern offenbar früh in Vergessenheit gerathenen Gesetz fügen, ein günstiges Licht auf den Werth der Ueberlieferung werfen. Als Beispiele für verlängerte dritte neben kurzer zweiter Sylbe seien die folgenden angeführt[2]):

IX, 97, 36	vardhayâ vâcaṃ janayâ puraṃdhim
VIII, 47, 1	rakshathâ nem agham naṣat
VI, 46, 9	yâvayâ didyum ebhyaḥ
I, 174, 9	(= VI, 20, 12) pârayâ Turvaṣaṃ Yaduṃ svasti
I, 166, 8	pâthanâ ṣaṃsât tanayasya pushṭishu.

Die verlängerte dritte steht neben kurzer vierter Sylbe z. B. an folgenden Stellen:

VIII, 13, 25	vardhasvâ su purushṭuta[3])
VIII, 18, 11	yuyotâ ṣarum asmad â
VIII, 45, 20	rarabhmâ ṣavasas pate
I, 48, 1	(= V, 79, 3. 9) vy ucchâ duhitar divaḥ
VII, 102, 3	juhotâ madhumattamam
III, 40, 5	dadhishvâ jaṭhare sutam.

Ganz selten sind im Gegensatz zu den achtsylbigen solche Fälle bei den elf- und zwölfsylbigen Pâdas; dies entspricht durchaus den metrischen Verhältnissen. Die Ueber-

---

[1]) Ueber den Einfluss der kurzen zweiten resp. vierten auf die Behandlung der dritten Sylbe ist oben S. 16. 18. 52 A. 1. 53. 55 gesprochen worden.

[2]) Zu einer vollständigen Uebersicht der in Betracht kommenden Materialien verhelfen am bequemsten die allerdings nach den Worten, nicht nach den Stellen der Versmaasse geordneten Sammlungen **Benfey's** (4. Abh.).

[3]) Dagegen ganz richtig V, 44, 5 vardhasva patnîr abhi jîvo' adhvare.

lieferung an den betreffenden Stellen wird für verdächtig gehalten werden müssen. So findet sich

I, 169, 4 tvaṃ tû na' indra taṃ rayiṃ dâḥ
VII, 37, 5 vavanmâ nu te yujyâbhir ûtî.

Die regelmässige, mit der Metrik im Einklang befindliche Behandlung solcher Stellen lässt die Kürze bestehen.

Verhältnissmässig häufig trifft bei verlängerter dritter Sylbe die Kürze an zweiter mit der an vierter Stelle zusammen, z. B.:

I, 29, 7 jambhayâ kṛikadâṣvam
VIII, 45, 35 bibhayâ hi tvâvataḥ
VI, 16, 41 bharatâ vasuvittamam
V, 79, 8 â vahâ duhitar divaḥ
II, 41, 13 ṣriṇutâ ma' imaṃ havam.

Von Ausnahmen sind diejenigen Fälle recht selten, welche eine kurze zweite neben verlängerungsfähiger, aber unverlängerter dritter Sylbe aufweisen, wie

V, 55, 9 mṛiḷata no maruto mâ vadhishṭana
VII, 57, 6 jigṛita râyaḥ sûnṛitâ maghâni.

Es ist nicht abzusehen, warum die vedischen Dichter, um das Zusammentreffen der beiden Kürzen an zweiter und dritter Stelle zu vermeiden, sich nicht der Verlängerung der dritten Sylbe, wo sich dieselbe darbot, ebenso constant bedient haben sollen, wie sie es bei der zweiten gethan zu haben scheinen; die wenigen dem entgegenstehenden Stellen wie die eben angeführten scheinen mir daher verderbt zu sein.

Häufiger sind die Ausnahmen, bei welchen im achtsylbigen Pâda eine kurze dritte und vierte sich findet; ebenso diejenigen, bei welchen die dritte verlängert ist, obgleich sie zwischen zwei langen Sylben steht:

I, 26, 5 mandasva sakhyasya ca
VIII, 20, 20 vandasva maruto' aha
IX, 42, 6 pavasva brihatîr ishaḥ
IX, 59, 2 pavasva dhishaṇâbhyaḥ.

VII, 32, 8 sunotâ somapâvne
VIII, 20, 1 â gantâ mâ rishaṇyata
IX, 104, 3 punâtâ dakshasâdhanam, etc.

Die Fälle der letzten Gruppe sehen besonders verdächtig aus; wenn wir Grund fanden, die unmotivirten Verlängerungen der zweiten Sylbe, welche doch an sich die Länge bevorzugt, für zweifelhaft anzusehen, so wird dasselbe um so viel mehr von der prosodisch indifferenten dritten gelten[1]). Ueber die erste Gruppe der hier zusammengestellten Fälle scheint die Spärlichkeit der Materialien ein sicheres Urtheil kaum zu erlauben. —

Die vierte Sylbe des Pâda bevorzugt an sich, wie die Metrik zeigt, die Länge, theilweise abgesehen nur von dem Fall, dass auf sie die Cäsur der Trishṭubh oder Jagatî folgt. Aber die Erscheinung steht fest, in der Ueberlieferung allzu stark ausgeprägt, als dass eine vorsichtige Kritik sie beseitigen dürfte, dass Verlängerungen der vierten nur einen Bruchtheil der Häufigkeit besitzen, welche bei der zweiten Sylbe auftritt; auch Vocale, die an sich der Verlängerung stark zuneigen, bleiben an der vierten Stelle meistens kurz. Wir werden uns, um dies zu verstehen, vergegenwärtigen müssen, dass die Verlängerungen der zweiten Sylbe sich

---

[1]) Auch hier ist es leicht verständlich, dass die Ueberlieferung z. B. in VIII, 71, 7 giebt urushyâ ṇo mâ parâ dâḥ, verleitet durch die berechtigten Verlängerungen I, 91, 15 urushyâ ṇo' abhiṣasteḥ, V, 24, 3, X, 7, 1. — Besonders stark sind die Verschiebungen, welche das mir als ursprünglich erscheinende Verhältniss bei smă erlitten hat (Benfey IV, 3, 26 fg.); siehe unten S. 412.

nicht schlechthin aus der Tendenz erklären, eine Länge an zweiter Stelle zu schaffen, sondern vielmehr die Aufeinanderfolge zweier Kürzen in den Sylben II und III zu vermeiden. Von einer ähnlichen Tendenz in Bezug auf die Sylben III und IV kann aber höchstens beim achtsylbigen Pâda die Rede sein, und auch hier ist, wie unsre metrischen Zählungen zeigen, diese Tendenz kaum so ausgesprochen, wie bei den Sylben II und III. Immerhin, wie wir zur Vermeidung der Füsse ⏓ – ⏑ ⏑ häufige Verlängerungen der dritten fanden (S. 406), lässt es sich auch erwarten, dass im gleichen Fall da wo eine verlängerungsfähige vierte sich darbot, die metrische Praxis sich der Verlängerung auch dieser Sylbe zugeneigt haben wird. Fälle derart sind in der That eine bevorzugte und wohl auch von Seiten der Textkritik die gesicherteste Heimath der verlängerten vierten Sylben, so z. B.

V, 35, 8 ratham avâ puraṃdhyâ
I, 38, 13 achâ vadâ tanâ girâ
I, 13, 11 ava sṛijâ vanaspate
IX, 46, 4 â dhâvatâ suhastyaḥ.

Verlängerungen an derselben Stelle bei langer dritter (z. B. III, 9, 8; 41, 6; V, 28, 6) sind zwar im überlieferten Text nicht seltener, vielleicht sogar häufiger als diejenigen bei kurzer dritter, aber sie erweisen sich doch als ausserordentlich selten, wenn man sie im Vergleich mit den zahllosen Fällen betrachtet, in welchen nach langer dritter eine verlängerungsfähige vierte unverlängert geblieben ist; so dürfen wir kein Bedenken tragen, jene Gruppe von Fällen als textkritisch zweifelhaft zu bezeichnen.

Beim achtsylbigen und zwölfsylbigen Pâda, wo wir bei kurzer dritter Verlängerungen der zweiten als regelmässig zu constatiren hatten, sind Verlängerungen der vierten unter der gleichen Bedingung aus naheliegenden metrischen Gründen

nicht zu erwarten. Ueberblickt man die überlieferten Fälle der verlängerten vierten, welche sich aus Benfey's Zusammenstellungen ausziehen lassen, so findet man in der That die Tradition in Bezug auf diese Verschiedenheit der Gâyatrîreihe einerseits, der Trishṭubh-Jagatîreihe andrerseits[1]) im Ganzen wenigstens in recht bemerkenswerthem Einklange mit dem, was die metrische Theorie erwarten lässt. Die sehr grosse Mehrzahl unter den Fällen der Verlängerungen betrifft achtsylbige Pâdas. Wir exemplificiren an ein paar einzelnen Worten. Piba findet sich so dass sein a die vierte Stelle einnimmt, zwölfmal: zweimal in der kürzeren, zehnmal in der längeren Reihe. Unter jenen zwei Fällen hat die Ueberlieferung einen Fall der Verlängerung agram pibâ madhûnâm (IV, 46, 1), während unter den zehn gegenüberstehenden sich kein einziger findet. — Sṛija steht dreimal so, dass sein a auf die vierte Stelle fällt. Einmal ist das a verlängert: in einem achtsylbigen Pâda (I, 13, 11); zweimal ist es kurz: beidemal in elfsylbigen Pâdas (I, 31, 18; X, 16, 5). — Yadi mit dem i an vierter Stelle des Pâda erscheint 13 mal. In sämmtlichen drei Fällen achtsylbiger Pâdas ist das i verlängert (V, 74, 5; IX, 14, 2; X, 22, 10); dagegen in acht von den zehn, welche auf elf- oder zwölfsylbige Pâdas fallen, ist es kurz (I, 56, 4; III, 31, 13; IV, 21, 6; 26, 5; 27, 3; V, 48, 4; IX, 86, 46; X, 61, 25), lang nur III, 31, 6; IX, 97, 22, an welchen Stellen wir demnach geneigt sein werden die so leicht begreifliche Verwirrung der beiden Formen yadi und yadî in der Ueberlieferung resp. Diaskeuase anzunehmen. So müssen wir denn, meine ich, überhaupt gegen Verlängerungen der vierten Sylbe von Trishṭubh und Jagatî misstrauisch sein,

[1]) Vergl. I, 134, 3, wo es dicht hinter einander heisst pra bodhayâ und pra cakshaya: ersteres ist der Eingang einer Gâyatrî-, letzteres der einer Jagatîreihe.

wenigstens dann wenn zur Motivirung derselben nichts als eine kurze dritte sich darbietet. Anders freilich scheint die Sache da zu stehen, wo sich die fünfte Sylbe zur Erklärung einer Verlängerung der vierten heranziehen lässt. Wir zeigten oben (S. 54), mit welcher Energie die metrische Praxis, wenn die Cäsur hinter der fünften steht, als Compensation für kurze vierte eine Länge an der fünften Stelle fordert. Hiernach muss es als sehr glaublich erscheinen, dass man bei der bezeichneten Stellung der Cäsur, um die Combination ⏑⏑ für die Sylben IV und V zu vermeiden, zu Verlängerungen der vierten gegriffen hat. Die Materialien, welche die Tradition giebt, scheinen auch hier wieder in erfreulicher Weise in der gleichen Richtung mit dem zu liegen, was die Metrik uns a priori erwarten lässt. Unter den wenigen Fällen der verlängerten vierten mit der auf die fünfte folgenden Cäsur ist verhältnissmässig auffallend häufig die Combination vertreten, dass die Sylben IV und V ohne die Verlängerung den verpönten Pyrrhichius bilden würden. So finden wir:

I, 139, 1 adha pra sû na' upa yantu dhîtayaḥ
VI, 23, 8 sa mandasvâ hy anu josham ugra
VII, 21, 9 vanvantu smâ te 'vasâ samîke
VIII, 13, 20 mano yatrâ vi tad dadhur vicetasaḥ.

Es wird zur Bestätigung unsrer Auffassung dieser Stellen dienen, dass auch die Verlängerungen der fünften Sylbe auf dasselbe Bestreben hindeuten, für die Sylben IV, V die Combination ⏑⏑ mit darauf folgender Cäsur zu vermeiden. Doch bevor wir uns zur Erörterung der fünften Sylbe wenden, sei es uns gestattet, noch an einem besonders hervortretenden, ungewöhnlich reiche Materialien darbietenden Fall die Verschiebungen, welche durch die Diaskeuase in die von uns dargelegten Verhältnisse der vierten Sylbe hineingetragen worden sind, etwas eingehender aufzuweisen: an dem Fall

der Partikel sma (Benfey IV, 3, 26-29). Die Behandlung derselben an vierter Stelle hängt aber so eng mit dem Verfahren zusammen, welches die Diaskeuasten an den andern Stellen des Verses in Bezug auf dieses Wort beobachtet haben, dass es unvermeidlich ist, die Frage im Ganzen in Betracht zu ziehen; irre ich nicht, so treffen wir hier auf einen Hauptsitz der Diaskeuastenwillkür, welchen etwas eingehender kennen zu lernen wohl der Mühe werth ist.

Die Verlängerungen von sma an der zweiten Stelle zunächst entsprechen im Ganzen der oben entwickelten Regel von dem Wechsel der Quantitäten in den Sylben II und III. So finden wir zweimal â smâ ratham, ferner taṃ smâ ratham, ye smâ purâ, sa smâ kṛiṇoti, pra smâ minâti, na smâ varante; dagegen auf der andern Seite ni shma mâvate, pra sma vâjeshu, triḥ sma mâhnaḥ, ut sma vâtaḥ. Gegenüber diesen elf regelmässigen Fällen haben wir nur zwei Ausnahmen mit der Verlängerung an zweiter Stelle vor langer dritter: yaṃ smâ pṛicchanti (II, 12, 5), â smâ kâmam (VIII, 24, 6). Wir werden auf die erste derselben noch zurückkommen und wenden uns jetzt zu sma in der dritten Sylbe.

Da hier wegen des positionsbildenden Anlauts von sma die zweite Sylbe stets lang ist, haben wir nur die vierte zu beachten. Hier finden wir nun bei den Gâyatrîreihen die Regel der wechselnden Quantitäten wenigstens insofern bewährt, als eine kurze vierte stets smâ vor sich hat (4 Fälle), auf sma dagegen (15 Fälle; einzige Ausnahme I, 12, 5) eine Länge folgt. Aber als Ausnahmen stehen nicht wenige (9) Fälle gegenüber mit smâ und folgender Länge. In fünf von diesen 9 Fällen geht hi (oder nahi) dem smâ voran, in zweien adha; die später zu betrachtenden Gruppen von Fällen werden uns in der Vermuthung bestärken, dass in der That eben zwischen diesen Worten und der Verlängerung des sma

ein Zusammenhang besteht. Lässt sich nun denken, dass im wirklichen Gebrauch der vedischen Dichter hinter adha und hi dem sma eine andre Behandlung zugekommen sein sollte als hinter irgend welchen andern Worten? Mir scheint es evident, dass wir es hier mit einer Regel zu thun haben, welche in ihrer willkürlichen Verknüpfung von Bedingung und Folge den Stempel derselben Werkstätten an sich trägt, aus denen beispielsweise auch die oben (S. 391) von uns beleuchteten Erfindungen über den Abhinihita Sandhi bei -ayo, -aye etc. stammen [1]).

In Trishṭubh- und Jagatîreihen hat sich die zu erwartende Kürze der dritten Sylbe nur 6 mal bewahrt, die Länge ist an 13 Stellen eingedrungen: unter diesen sind aber neun mit vorangehendem adha, eine mit vorangehendem hi, so dass auch hier die Spur der willkürlichen Ueberarbeitung klar zu liegen scheint.

Wenden wir uns nun zu sma als vierter Sylbe. Wir haben hier im Ganzen 20 Stellen. Diese ordnen sich nach folgenden Gruppen:

1) drei Stellen mit der zu erwartenden Kürze: VII, 32, 15; X, 33, 1; 86, 10 (nicht nach hi oder adha).
2) Eine Stelle mit der zu erwartenden Verlängerung wegen Kürze der fünften (s. oben S. 411): VII, 21, 9.
3) Elf Stellen mit hi shmâ.
4) Fünf Stellen mit smâ nach einem andern Wort als hi: I, 102, 5; IV, 38, 8; V, 53, 5; X, 102, 6; 136, 7.

---

1) Stellen, bei denen die Verlängerung hinter hi der Regel entspricht und die den Ausgangspunct für die Behandlung der übrigen gegeben haben können, sind VIII, 21, 10; 25, 15; IX, 20, 2. — Die Kürze von sma hat sich nur einmal hinter adha (V, 9, 5; dazu ein zweiter Fall aus einem elfsylbigen Pâda VII, 8, 2), einmal hinter nahi (VIII, 7, 21) erhalten.

Es erklären sich mithin zwei Drittel der Stellen, welche smâ an vierter Stelle zeigen (die Fälle unter 2 und 3), sobald man die von uns angenommene Diaskeuastenregel über das Eintreten von smâ hinter hi voraussetzt. Von den betreffenden Fällen verdient III, 30, 4 hervorgehoben zu werden, wo die Diaskeuasten ihrem hi shmâ zu Liebe sogar das sonst nahezu unverbrüchlich festgehaltene Gesetz verletzt haben, welches die Cumulation von Verlängerung und Position ausschliesst: wie wir ähnlich finden werden, dass sie smâ hinter hi auch am Pâdaende, wo die Verlängerung nicht minder ungebräuchlich ist, zu setzen kein Bedenken trugen.

Von den fünf unter Nr. 4 aufgeführten Fällen der Verlängerung (smâ nach andern Worten als hi) lassen, wie ich meine, wenigstens zwei eine specielle Erklärung zu:

I, 102, 5 asmâkaṃ smâ ratham â tishṭha sâtaye
V, 53, 5 yushmâkaṃ smâ rathâñ anu.

Es scheint, dass die Diaskeuasten — veranlasst vermuthlich durch I, 51, 12; 102, 3; X, 29, 8 — annahmen, dass sma vor dem Worte ratha seinen Vocal verlängert.

Es bleiben nur noch wenige Bemerkungen über sma an der fünften Stelle und am Pâdaende hinzuzufügen. Wir werden sehen, dass im Allgemeinen an der fünften Stelle kein Anlass ist Verlängerungen zu erwarten, und dass sie sich auch im überlieferten Text dort nur in verschwindender Seltenheit finden. Aber eben bei sma liegt nach Benfey's Sammlungen die Verlängerung in allen sechs Fällen vor, in denen das Wort an der fünften Stelle erscheint. Wie dies Factum zu beurtheilen ist, wird sofort klar, wenn man beachtet, dass ausser in einem Fall stets hi vorangeht. Jener Fall ist:

I, 129, 2 sa ṣrudhi yaḥ smâ pṛitanâsu kâsu cit.

Vielleicht ist es hier das Relativum, welches den Diaskeuasten Anlass zur Verlängerung gegeben hat: denn alle übrigen Stellen, an welchen dies Pronomen dem sma vorangeht, zeigen die Verlängerung (I, 169, 5; II, 12, 5 [1]); III, 62, 1).

Es bleibt übrig, mit der Verlängerung am Ende eines fünfsylbigen Pâda:

IV, 10, 7 kṛitaṃ cid dhi shmâ —

ein Zeichen, wie weit die Diaskeuasten sich durch ihre Regel von dem smâ hinter hi haben führen lassen, und ein Beleg mehr zu anderen Belegen — wir werden dieselben im Folgenden kennen lernen — dafür, dass auch am Pâdaende die Längen und Kürzen durch die am falschen Orte angebrachten Besserungsversuche der Ueberlieferer berührt worden sind.

So giebt die Behandlung des sma eine deutliche Anschauung von der durchgeführten Willkür, mit welcher die Diaskeuasten in manchen Puncten den Text behandelt haben: in manchen Puncten, denn nicht sehr viele Erscheinungen im Vedatext luden sie so nachdrücklich zur Vergleichung und Ausgleichung des Verschiedenen oder verschieden Scheinenden ein und boten ihrer verfehlten und dabei doch nur halben Consequenzmacherei ein so reichliches Material dar, wie das Auftreten von sma und smâ. Auch hier wie beim Abhinihita Sandhi sehen wir ihre Thätigkeit überwiegend in der Richtung verlaufen, dass unter ihrer Hand das Ausnahmsweise — dort der ekîbhâva der beiden Vocale, hier die Verlängerung — dem Regelmässigen gegenüber das Terrain, welches ihm zukommt, nahezu durchweg behauptet, aber sich ausserdem Terrain, welches ihm nicht zukommt, in weiter

[1]) Hier findet möglicherweise diese oben (S. 412) als Ausnahme angeführte Stelle ihre Erklärung.

Ausdehnung aneignet[1]). Gelingt es die falschen Analogien, auf welchen diese Ausbreitung beruht, aufzudecken[2]) und die auf diesem Wege entstandenen Textinterpolationen rückgängig zu machen, so zeigt sich als die Basis, welche der Textbehandlung der Diaskeuasten zu Grunde liegt, eine Tradition, die das Richtige, vor unsrer Forschung sich Rechtfertigende meist in geradezu erstaunlicher Weise festgehalten hat.

Aber wir kehren von dieser Abschweifung, die durch die Behandlung des sma veranlasst war, zu unsrer Hauptuntersuchung zurück. Wir haben uns mit den überaus spärlichen Fällen zu beschäftigen, in welchen die Verlängerung auf die fünfte Sylbe der Trishṭubh- oder Jagatîreihe fällt[3]). Im Ganzen muss die Tendenz zu metrischer Verlängerung an dieser Stelle als ausgeschlossen angesehen werden; nur den bereits berührten speciellen Fall möchte ich ausnehmen, dass — was bekanntlich recht selten eintritt — in einem

---

[1]) Dass die Verschiebungen überwiegend in dieser einen Richtung verlaufen sind, ist sehr natürlich. Die Textordner gingen erklärlicherweise von dem Ausnahmsweisen als etwas Gegebenem aus, mit dem sie sich auseinanderzusetzen hatten. Indem sie die Bedingungen aufsuchten, unter denen Jenes steht, fanden sie vielfach das, was sie für diese Bedingungen hielten, verwirklicht, ohne dass doch die betreffende Erscheinung eintrat: dann corrigirten sie dieselbe in den Text hinein. Wäre ihre Fragestellung die gewesen, wann das Regelmässige und nicht die Ausnahme eintritt, würden sich ihre Interpolationen natürlich in umgekehrter Richtung bewegt haben.

[2]) Es ist characteristisch, dass hier und überall sich vorzugsweise bei den häufigeren Worten, die zum Vergleichen zahlreicher Stellen und zu irrigen Schlussfolgerungen besondern Anlass gaben, die Verschiebungen des Regelmässigen finden.

[3]) Nicht der Gâyatrî natürlich, da bei dieser das Metrum die Länge an fünfter Stelle ausschliesst. Im Ṛigveda findet sich in der That, so viel ich sehe, eine Verlängerung an jener Stelle nur einmal, V, 70, 4 yaksham bhujemâ tanûbhiḥ: dies ist aber eine Gâyatrî-Reihe mit trochäischem Ausgang. Vergl. noch Benfey Quantitätsversch. IV, 1, 15 s. v. iva. — In einer Gâyatrî-Reihe dieser Art ist auch eine Verlängerung der siebenten Sylbe zu verzeichnen: anâbhayin rarimâ te VIII, 2, 1.

Pâda, der die Cäsur hinter der fünften hat, die vierte Sylbe kurz ist, wo dann die Neigung obwaltete, das der vierten entzogene Gewicht durch eine lange fünfte zu compensiren. In der That erscheint unter den wenigen überlieferten Beispielen einer verlängerten fünften jener an sich so seltene Fall der kurzen vierten verbunden mit der hinter der fünften folgenden Cäsur drei oder viermal, d. h. in Anbetracht der geringen Gesammtzahl jener Stellen unverhältnissmässig häufig:

I, 87, 2 ghṛitam ukshatâ madhuvarṇam arcate
I, 166, 8 pûrbhî rakshatâ maruto yam âvata
V, 55, 5 ud îrayathâ marutaḥ samudrataḥ.

Wahrscheinlich gehört auch hierher

IX, 103, 1 bhṛitiṃ na bharâ matibhir jujoshate[1]).

Die übrigen Fälle der Verlängerung in der fünften Sylbe werden als zweifelhaft zu betrachten sein. Da das Metrum an dieser Stelle zwar die Länge nicht begünstigte, aber sie doch auch nicht derartig ausschloss, dass Kürzen dadurch gegen Corruptel geschützt gewesen wären, lässt es sich von vorn herein nicht anders erwarten, als dass die Verwirrung, von welcher die Tradition in der Behandlung der Verlängerungen nicht frei ist, gelegentlich auch an dieser Stelle erscheinen muss. Mehr aber als dies ergeben die vorliegenden Belege wohl kaum. Den Fall, für welchen dieselben am häufigsten auftreten, denjenigen der Partikel sma, haben wir schon erörtert und die speciellen Bedenken, welche dort gegen die Tradition obwalten, dargelegt. Mit der nächst grossen Zahl von Fällen folgt adyâ (Benfey IV, 1, 11):

I, 34, 1 triṣ cin no' adyâ bhavataṃ navedasâ

1) Für Beispiele, in welchen diese Verlängerung im überlieferten Text unterblieben ist, fehlen mir Sammlungen; doch kann ich zwei Stellen mit yadi anführen: I, 178, 8; X, 115, 1.

II, 29, 6 arvâñco' adyâ bhavatâ yajatrâḥ
VI, 18, 13 pra tat te' adyâ karaṇaṃ kṛitam bhût[1]).

Man wird diesen Stellen kein erhebliches Gewicht beimessen, wenn man die überwiegende Zahl (36) der Gegenbeispiele berücksichtigt, in denen adya vor der Cäsur kurzen Endvocal an fünfter Stelle aufweist: jene abweichenden Stellen erklären sich offenbar aus der Verwirrung, welche das Nebeneinanderstehen von adya und ziemlich häufigem adyâ an andern Stellen der Versmaasse leicht hervorbringen konnte[2]).

Es bleiben nur noch wenige zerstreute Fälle der verlängerten fünften Sylbe übrig:

I, 40, 6 tam id vocemâ vidatheshu ṣambhuvam
I, 61, 14 dyâvâ ca bhûmâ janushas tujete
I, 89, 9 yatrâ naṣ cakrâ jarasaṃ tanûnâm
IV, 36, 7 dhîrâso hi shṭhâ kavayo vipaṣcitaḥ
VIII, 1, 1 indram it stotâ vṛishaṇaṃ sacâ sute[3]).

Dass zwischen bhûmâ und bhûma in der Ueberlieferung Verwirrung eingetreten ist[4]), wird Niemanden Wunder nehmen; findet sich bhûmâ für ein zu erwartendes bhûma doch sogar am Pâdaende I, 173, 6. Auch die übrigen Stellen werden schwerlich hinreichen, um den gegen die Ueberlieferung bestehenden Verdacht zu entkräften. —

---

1) Aber ohne Verlängerung VII, 100, 5 pra tat te' adya ṣipivishṭa nâma.

2) Man beachte, dass an zweien der drei Stellen bhavataṃ resp. bhavatâ auf das adyâ folgt, während unter den 36 Gegenbeispielen nirgends diese oder verwandte Worte folgen. Für die dritte Stelle — adyâ karaṇam — liegt der Anlass der Verlängerung möglicherweise in I, 13, 2 adyâ kṛiṇuhi vîtaye; X, 35, 2 bhadraṃ somaḥ suvâno' adyâ kṛiṇotu naḥ; vergl. aber X, 45, 9.

3) Ich rechne nicht hierher die Stellen, welche Absolutivformen auf -yâ enthalten (Benfey IV, 3, 34); bei diesen Formen hat sich, wie Benfey gezeigt hat, die Länge überhaupt in viel weiterem Umfang gehalten, als dass dieselben mit den übrigen »Verlängerungen« auf eine Linie gestellt werden könnten.

4) Vielleicht wirkte auch das vorangehende dyâvâ mit um bhûmâ hervorzurufen. — Vergl. noch Lanman 531.

Die letzte Stelle im Innern des Pâda, welche bei der Untersuchung der Verlängerungen in Betracht kommt, ist die siebente solcher Trishṭubh- und Jagatîreihen, die ihre Cäsur nach der vierten haben. Die Metrik weist die vorherrschende Geltung der Länge an dieser Stelle nach; dieselbe überwiegt die Kürze an Häufigkeit um das drei- bis vierfache. Dem entsprechend liegen im überlieferten Text Verlängerungen der betreffenden Sylbe verhältnissmässig reichlich vor, reichlich genug jedenfalls, um Zweifel an der in Rede stehenden Erscheinung, welcher ja auch eine gewisse innere Begreiflichkeit zukommt, zu entfernen. Weiter allerdings als um das gelegentliche Auftreten der Verlängerung zu bewirken, hat die Bevorzugung — die eben nur eine Bevorzugung ist — der Länge an jener Stelle nicht gereicht; das Ueberwiegende ist doch das Ausbleiben der Verlängerung. So finden wir beispielsweise bharatā̆ mit der Verlängerung I, 136, 1; II, 14, 6. 7; ohne dieselbe II, 14, 2; 37, 1; III, 52, 8; V, 43, 3; VIII, 100, 3; X, 100, 2. Eine Regel kann ich hier nicht entdecken und bezweifle, dass sie vorhanden ist; eine Vertheilung der beiden Formen nach den verschiedenen Bestandtheilen des Ṛigveda wird ebensowenig anzunehmen sein. Offenbar haben wir hier das Gebiet der individuellen Willkür erreicht. Dass, was diese hervorgebracht, auch von den Einflüssen der Ueberlieferung nicht unangetastet geblieben sein wird, dürfen wir nach allen sonstigen Erfahrungen nicht bezweifeln[1]. Aber es fehlt uns an jedem Anhaltspunct für den Versuch, eine zutreffendere Ordnung oder Unordnung, als die Ueber-

[1] So scheint z. B. die auffallend grosse Ausdehnung, in welcher die Verlängerungen bei der Form cakṛimâ auftreten (Benfey IV, 2, 7 fg.), nicht unverdächtig. Darin dass gerade bei dieser Form die Länge sich auch in Position findet, verräth sich gewiss die Hand der Diaskeuasten, die offenbar eben hier besonders energisch die Verlängerungen protegirt haben.

lieferung sie bietet, in diese glücklicherweise belanglosen Minutien zu bringen.

Unsre letzte Aufgabe in diesem Zusammenhang ist die, den Schluss des Pâda in Bezug auf die Verlängerungen zu untersuchen. Es ist als das der metrischen Natur des Pâda-ausgangs Entsprechende a priori zu erwarten, und die erdrückende Ueberzahl der Beispiele bestätigt es, dass an jener Stelle die Verlängerungen nicht einzutreten haben. Die spärlichen Fälle, in welchen der überlieferte Text Ausnahmen zeigt, bieten grösstentheils specielle Anhaltspuncte, die auf missverständliche Annahmen der Diaskeuase schliessen lassen.

Hierher gehört vor Allem eine Reihe von Fällen, in welchen die Ueberlieferer das Vorliegen des Pâdaschlusses verkannt und so den Text nach Gesetzen umgestaltet haben, die einen andern als den wirklich vorliegenden metrischen Bau voraussetzen. Vornehmlich kommt hier die Ushṇih aus drei achtsylbigen und einem viersylbigen Pâda sowie ähnliche den viersylbigen Pâda enthaltende Combinationen in Betracht. Den späteren Autoritäten mit ihrer oberflächlichen, fast nur auf Sylbenzählung beruhenden Betrachtungsweise lag es hier nah, einen zwölfsylbigen Pâda anzunehmen, wo vielmehr ein achtsylbiger und ein viersylbiger da war, so dass ein Pâda-ende von ihnen übersehen wurde. In der That ist die dem Theilpunct der Pâdas vorangehende Sylbe, wie bei der Schlusssylbe eines Gâyatrî-Pâda zu erwarten ist, sehr häufig eine Kürze; in keiner Hinsicht rechtfertigt sich die Annahme, dass Verlängerungen an dieser Stelle in Wahrheit eingetreten sein sollten. Aber man könnte geradezu a priori dessen gewiss sein, dass bei den Diaskeuasten die Tendenz obgewaltet haben wird, dort Längen zu schaffen, denn für sie handelte es sich hier eben um die achte Sylbe eines zwölfsylbigen Pâda. So lesen wir in der That

V, 24, 1 uta trâtâ ṣivo bhavâ varûthyaḥ.

Aehnlich VIII, 12, 2 âvithâ; 12, 17 raṇâ, 12, 22 anûshatâ, 13, 5 â bharâ, u. A. m.

Derselbe Fall liegt in den Vimada-Hymnen vor, wo die achtsylbigen Pâdas mit dem dahinter stehenden Refrain vi vo made resp. vivakshase von den Ueberlieferern als zwölfsylbige Pâdas aufgefasst wurden (vergl. Prâtiṣâkhya 918. 922): hier jedoch hat sich neben der Verlängerung der vor dem Refrain stehenden Sylbe (X, 21, 4; 25, 7), wie schon Benfey (Quant. II, 51) bemerkt hat, einigemale auch die Kürze gehalten.

Von den wenigen noch übrig bleibenden Fällen der Verlängerung in der Schlusssylbe des Pâda haben wir denjenigen, welcher die Partikel sma betrifft, schon oben (S. 415) besprochen und nachgewiesen, dass hier eine auf die Diaskeuase zurückgehende Textänderung vorliegt. Ganz ähnlich verhält sich, eine Bestätigung für unsre Beurtheilung jener Stelle darbietend, der folgende Fall (I, 25, 19):

imam me varuṇa ṣrudhî
havam adyâ ca mṛiḷaya.

Es liegt am Tage, dass, wie Benfey (a. a. O. IV, 3, 16) gesehen hat, die zahlreichen Stellen, an welchen die Verbindung ṣrudhî havam sonst begegnet, diese vereinzelte Stelle, welche die beiden Worte auf zwei Pâdas vertheilt, beeinflusst haben. Ferner sind einige Fälle zu erwähnen (Prâtiṣâkhya 535 fgg.; Lanman 531. 540), in welchen der Nom. Acc. neutr. von -man-Stämmen auf -mâ ausgeht: meistens liegt der Plural vor; den uns beschäftigenden »Verlängerungen« möchte ich nur den Singular auf -mâ zurechnen, das oben (S. 418) schon erwähnte bhûmâ (I, 173, 6). Es bleiben einige Absolutiva auf -ya (Benfey IV, 3, 34; vergl. oben S. 418 Anm. 3), und endlich die vereinzelte Stelle

I, 182, 1 abhûd idaṃ vayunam o shu bhûshatâ:

gewiss bei der Beschaffenheit unsrer Ueberlieferung keine ausreichende Gewähr, um die am Pâdaende auftretenden Verlängerungen von der oben dargelegten Beurtheilung zu befreien.

Im Anschluss an die gegebenen Erörterungen darf die Thatsache nicht unerwähnt bleiben, dass die übrigen vedischen Saṃhitâs, wo sie Ṛigverse aufführen, in Bezug auf die besprochenen Verlängerungen mit dem Ṛigveda zwar nicht in allen aber doch weitaus in den meisten Fällen übereinstimmen. Bei der Freiheit, mit welcher im Uebrigen der Ṛiktext in jenen Saṃhitâs grösstentheils behandelt ist, fällt diese Uebereinstimmung in einem Nebenpunct, wo doch die Texte in besonders hohem Grade Verderbnissen ausgesetzt sein mussten, um so mehr auf. Darf in der That an eine so getreue Erhaltung der Verlängerungserscheinungen in den verschiedenen Zweigen der vedischen Tradition gedacht werden, dass die Uebereinstimmung von Ṛv. und Sv. sich als Beweis für das Feststehen der betreffenden Verlängerungen zur Zeit der Abzweigung des Sv. ansehen liesse? Damit würde sich nicht nur für jene Erscheinungen im Allgemeinen, sondern auch für diejenigen Seiten derselben, in welchen man nach den obigen Ausführungen Fehler des Textes erkennen müsste, ein so hohes Alter ergeben, dass man gegen eine Kritik wie die von uns versuchte wohl bedenklich zu werden Ursache hätte[1]. Aber der innere Widerspruch, welcher darin liegt, dass zwei Texte in den wesentlichsten Dingen

---

[1]) Man vergleiche z. B. die Sammlungen Benfey's (Quantitätsversch. III, 32 fg.) über yenâ und yena: in einer Reihe der Stellen, an welchen nach unsrer oben (S. 402) dargelegten Auffassung der überlieferte Ṛiktext die richtige Behandlung des Schlussvocals verfehlt, stehen demselben andre Saṃhitâs zur Seite.

auf Schritt und Tritt von einander abweichen und doch in einer derartigen Aeusserlichkeit mit höchster Genauigkeit von uralter Zeit her sich in Uebereinstimmung erhalten haben sollten, drängt zu einer andern Lösung des Problems. Jene Uebereinstimmung wird eine nachträglich durch die diaskeuastische Durcharbeitung der betreffenden orthoepischen Fragen hervorgebrachte sein. Auch hier wieder liefern die Erscheinungen des Abhinihita Sandhi unsrer Beurtheilung einen sichern Maassstab. Wie in den Verlängerungen kurzer Vocale, so stimmen auch in der Behandlung jenes Sandhi die verschiedenen Saṃhitâs im Wesentlichen überein, auch in den Lesungen, welche für nichts andres als für zufällige, regellose Verletzungen des Richtigen angesehen werden können. Das Misstrauen, das man vielleicht gegen eine von der Ueberlieferung sich emancipirende Kritik der Vocalverlängerungen hegen möchte, ist hier ausgeschlossen: hier steht es zweifellos fest, wo Fehler sind, und kaum minder fest steht es, dass diese Fehler nicht in die alte Zeit, in welcher das Verständniss des Metrums noch vollkommen lebendig war, zurückgehen. Hier also liegt es auf der Hand, dass die Uebereinstimmung der Saṃhitâs eine nachträglich zu Stande gebrachte ist: und so begegnen wir hier — wie auch mannichfach auf andern Gebieten — den Spuren einer ausgleichenden Thätigkeit der Diaskeuasten, welche zwar die ernsteren Differenzen der verschiedenen Saṃhitâs als feststehend und geoffenbart respectirten, in denjenigen Minutien aber, die als der grammatischen Rectificirung unterliegend betrachtet wurden, eine weitgehende, wenn auch allerdings nicht ausnahmslose Uebereinstimmung der verschiedenen Texte zu Stande gebracht haben.

Auslautendes n (resp. ṅ).

In den bisher besprochenen Fällen war die richtige Abgrenzung gewisser lautlicher Erscheinungen nur theilweise durch die Tradition verwischt. Wir wenden uns nun zu einem neuen Gebiet, auf welchem diese Abgrenzung nach einigen Seiten geradezu vernichtet, dafür nach andern fast vollständig erhalten ist: solche Ungleichmässigkeit eben muss in der That da erwartet werden, wo nicht der consequente Gang der Sprachentwicklung die Erscheinungen allein beherrscht, sondern gekreuzt wird durch die Zufälligkeiten grammatischer Betrachtung, welche das eine Problem aufgreift, das andre liegen lässt, das eine mit glücklichem Verständniss, das andre mit verfehlter Gewaltsamkeit behandelt.

Wir beschäftigen uns mit dem Auslaut der in der Padaform auf n (ṅ) ausgehenden Worte, welches n bekanntlich theils ursprüngliches n, theils ns, theils nt repräsentirt.

Hier begegnen wir zunächst der bekannten Regel (Prât. 391), dass n und ṅ am Wortende nach kurzem Vocal und vor folgendem Vocal verdoppelt wird. Nun zeigt das Metrum, dass im ursprünglichen Text das nn (oder vielleicht noch geradezu nt?) auf die Fälle des ursprünglichen nt beschränkt war (so soṣucann, âpann, prathayann)[1]), in den

[1]) Ist nach dem Muster des nn für nt die Spur untergegangener Consonanten im Auslaut vielleicht noch in andern Fällen herzustellen? Wie es ahann heisst, könnte man auch an akarr u. dergl. mehr denken. In der That sind beim r die Daten des Ṛigveda einer derartigen Annahme nicht ungünstig. Ich finde freilich nur drei significante Stellen: kar IX, 92, 5, âvar VII, 75, 1, abibhar X, 69, 10; in allen diesen Fällen ist das -ar lang gebraucht, allerdings in der nicht geradezu entscheidenden viertletzten Sylbe der Trishṭubh: aber Stellen, die für die Kürze zeugten, stehen nicht entgegen. Man erinnere sich auch an das âvar tamaḥ I, 92, 4, wo sich das r offenbar unter dem Einfluss des latent gewordenen Schlussconsonanten gehalten hat. — Hinter Muten dagegen ist der Schlussconsonant nach Ausweis des Metrums offenbar spurlos geschwunden; vergl. pûrbhid VIII, 33, 5; X, 111, 10; govid IX, 55, 3, nirṇig II, 35, 4; IX, 70, 7; ânaṭ VI, 49, 8 etc.

Fällen des ursprünglichen n dagegen — von denen des ns wird weiter unten die Rede sein — die einfache Consonanz herzustellen ist (so in Vocativen wie puruhanman, vajrin, in Locativen wie mûrdhan, ekasmin; vergl. Kuhn Beitr. III, 125).

Von diesem Fall, in welchem die Spur des ursprünglichen t hinter n erhalten und dann die betreffende Erscheinung von der Diaskeuase irrig ausgedehnt ist, gehen wir zu einem zweiten ähnlichen über, der nur darin abweicht, dass hier das Metrum nicht mehr zur Controle dienen kann. Nach der in den Prâtiṣâkhyen überwiegenden, im Ṛik-Prâtiṣâkhya (236) wenigstens als die Ansicht einiger Lehrer angeführten Doctrin wird hinter auslautendem n vor s ein t eingeschoben. J. Schmidt (KZ. XXVI, 349) hat gezeigt, dass dies t nicht als ein physiologisch entwickelter Uebergangslaut aufgefasst werden kann, sondern dass es von den Fällen ausgeht, in denen ursprüngliches nt vorlag; nach dem Muster von agant sumatiḥ ist dann râjant soma gebildet worden. Wann nun diese Verallgemeinerung vollzogen worden ist, scheint mir auf Grund der genauen Analogie der Uebertragung des nn von âpann amṛiktam auf mûrdhann asthât mit grosser Wahrscheinlichkeit beurtheilt werden zu können: da die letztere Vermischung der beiden Fälle nach Ausweis der Metrik dem wahren Ṛiktext fremd ist, wird es auch die erste sein, bei welcher zufälligerweise das Metrum nichts ergiebt; es wird also agant sumatiḥ, aber râjan soma (râjaṃ soma?) geschrieben werden müssen, wie ja neben der Schreibung mit t auch diejenige ohne t indische Autoritäten — die allerdings von der richtigen Abgrenzung der beiden Möglichkeiten nichts wissen — für sich hat.

Beruht nun das t vor s hinter ursprünglichem n auf moderner Uebertragung, so kann die Möglichkeit nicht abgewiesen werden, dass das t hinter n für ursprüngliches ns

(asmânt samarye) ebenso zu erklären ist. Hier, wo die Diaskeuase einmal im Zuge war, Conformität zwischen Fällen, deren Verschiedenheit man vergessen hatte, herzustellen, ist eine derartige Verallgemeinerung gerade das zu Erwartende. J. Schmidt erklärt allerdings das t von asmânt samarye als lautgesetzlich aus s entstanden wie in vatsyâmi, vidvátsu. Aber dieser uralte Lautwandel des s zu t hat an den meisten Stellen schon frühzeitig Umgestaltungen erlitten, und der »äussere Sandhi« ist von allen Gebieten wohl dasjenige, wo eine derartige im Schwinden begriffene Erscheinung am wenigsten Aussicht hat sich lange zu behaupten: zu jenem t würde, wenn es lautgesetzlich zu erklären wäre, nur eine Umgebung von Sandhierscheinungen passen wie etwa ṣatruḍ bhayate, ṣatrû ḍadriṣe (nach dem Muster von vipruḍbhis, dûḍabha).

Glauben wir demnach die Gültigkeit des -nt s- im Ṛiktext in analoger Weise einschränken zu müssen wie diejenige des -nn vor Vocal, so ist damit auch unsre Stellung zu der Schreibung -ñ ch- für -n ṣ- gegeben. Es kann kaum bezweifelt werden, dass das -ñ ch-, genau analog dem -nt s-, aus -nt ṣ- entstanden ist[1]): so divergiren denn auch über diesen Sandhi wie über jenen die indischen Autoritäten, insonderheit die Phonetiker des Ṛigveda[2]). Wir werden unsrerseits dem eben Ausgeführten entsprechend das -ñ ch- nur da acceptiren, wo ein t vorhanden gewesen ist (z. B. I, 100, 7 raṇayañ chûrasâtau): Fälle aber wie dasyûñ chimyûṃṣ ca (das. 18) oder vajriñ chnathihi (I, 63, 5) werden wir für eine in jüngerer Zeit vorgenommene Verallgemeinerung jenes Lautwandels halten, um so mehr als wir den letzteren im Ṛv.

[1]) Whitney Gramm. § 207 am Ende; J. Schmidt KZ. XXVI, 349; Brugmann Grundriss § 557, 2.

[2]) Prâtiṣâkhya 231. 232. Whitney § 203.

auch zwischen Pâdaende und Pâdaanfang ausnahmslos vollzogen finden (z. B. VIII, 54, 3), ihn also — ebenso wie die Verdoppelung des n vor folgendem Vocal — den Sandhierscheinungen zuzählen müssen, welche die Diaskeuase auf ihre eigne Verantwortung schlechthin allgemein durchzuführen sich für befugt hielt. Als die richtige Schreibung werden wir, der Autorität des Ṣâkalya (Prât. 232) folgend, vajriñ ṣnathibi, dasyûñ ṣimyûṃs ca anzusehen haben.

Dass die hier von uns angenommene Uebertragung von Erscheinungen, die dem nt angehören, auf die Sphäre des ns nicht alt ist, wird dadurch noch wahrscheinlicher, dass wir auf andern, von der Theorienbildung der Diaskeuasten zufälligerweise ziemlich unberührt gebliebenen Gebieten, denen wir uns jetzt zuwenden, die Behandlung des urspr. ns in ihrer alten Gestalt auf das Vortrefflichste erhalten finden. Wir sprechen von dem Uebergang des ns in den Anusvâra resp. ँr [1]) vor Vocalen [2]) und sodann von der Erhaltung des Zischlauts vor folgendem t und c.

Das Prâtiṣâkhya (284. 289, vergl. 299) grenzt die Fälle, in denen ein nach dem Standpunct der indischen Grammatik auslautendes n vor Vocalen den Anusvâra resp. ँr ergiebt, in der Art ab, dass dieser Wandel nach langem [3]), nicht nach kurzem Vocal eintreten soll. Man sieht, dass diese Distinction fast vollständig mit derjenigen, auf die es in Wahrheit ankommt, zusammenfällt: ursprünglichem ns geht

[1]) Ueber die Schreibung der MSS. mit dem Zeichen des Ardhacandra vergl. M. Müller zu Ṛik-Pr. 299.

[2]) Das Nebeneinanderstehen von -âñ api, -îñr api, -ûñr api zeigt deutlich, dass hinter -âñ derselbe in der Schrift nicht ausgedrückte Laut angenommen werden muss, der in -â api aus -âs api als Contractionshemmung wirkt.

[3]) Genauer gesagt, nach â, î, û. In Bezug auf ṛî zeigt die traditionelle Auffassung Abweichungen (Prât. 290; Lanman 429).

fast stets langer Vocal (Acc. plur.; Nom. sing. auf -ân[1]); s-Aorist wie ayân), ursprünglichem n und nt fast stets kurzer Vocal voran (Nominalformen auf -an, -in; Loc. sing. des Pronomens auf -smin; 3 plur. des Verbums; Nom. sing. des Part. praes.). Unzutreffend dagegen ist das Kriterium der Vocallänge zunächst bei dem -ân für -ânt der 3 plur. Conjunctivi. Diese Form findet sich vor einem innerhalb desselben Pâda folgenden Vocal an fünf Stellen: I, 84, 18; III, 33, 8; VI, 67, 11; VIII, 79, 5; X, 10, 10: und allemal ist das -ân unverändert geblieben, also nach dem Standpunct des Prâtiṣâkhya eine Ausnahme gemacht worden, die denn auch als solche verzeichnet wird (292). Man sieht, wie in diesem Festhalten einer Besonderheit, welche für die indische Grammatik schlechterdings unerklärlich sein musste, sich die treue, durch künstliche Verallgemeinerungen hier nicht getrübte Erhaltung des Textes glänzend bewährt. Ausser diesen Conjunctiven weist der überlieferte Ṛiktext von der Regel über das Auftreten des -âṅ̃, -îṅ̃r, -ûṅ̃r vor folgendem Vocal desselben Pâda fast keine Ausnahmen auf; von den 11 Ausnahmen, welche in der betreffenden Regel des Prâtiṣâkhya (292) nach Abrechnung der Conjunctive übrig bleiben, verschwinden zwei (I, 88, 5; 120, 2), weil das -ân an einem von den Grammatikern verkannten Pâdaende steht — ein neuer Beweis davon, dass in diesen Erscheinungen der Text vorzüglich erhalten ist —; in vier andern Fällen liegen überhaupt nicht Ṛigverse sondern Praishatexte vor. So bleiben nur fünf wirkliche Ausnahmen übrig, welche ohne jedes Be-

[1]) Es handelt sich sowohl um den Nominativ der -vâṃs- und -yâṃs-Stämme (J. Schmidt KZ. XXVI, 341 fg. 386) wie um den der -vant- und -mant-Stämme, welcher in den auf ein s hindeutenden Erscheinungen mit dem Nom. jener Stämme gleichsteht (ebendas. 359; Collitz Bezz. Beitr. X, 29); auch mahân (Lanman 506) gehört hierher.

denken — man erinnere sich an die oben (S. 389 fg.) bei Gelegenheit des Abhinihita Sandhi entwickelten methodischen Principien — auf eine Verwirrung der Ueberlieferung zurückgeführt werden dürfen, von der es nicht befremden kann, dass sie eingetreten ist, sondern höchstens, dass sie nicht grössere Dimensionen angenommen hat[1]).

Die oben erwähnte Substituirung des Kriteriums der Vocallänge in der indischen Theorie, wo vom historischen Standpunct aus von ursprünglichem ns zu reden wäre, erweist sich nun neben den Conjunctivformen noch an einer zweiten Stelle als unzureichend: bei Verbalformen der zweiten Person vom Typus agan, mit ursprünglichem ns hinter kurzem Vocal[2]). Die Ueberlieferung giebt hier vor Vocalen stets -ann (z. B. ajagann apaḥ III, 9, 2; ahann ahim II, 11, 5; III, 32, 11 etc.), und das Metrum bestätigt die Länge. Aber ist es irgend wahrscheinlich, dass in der That -ans zu -ann und nicht vielmehr zu -aṅ̃ wurde, da in derselben Lage -âns zu -âṅ̃ geworden ist? Die Autorität der Ueberlieferung als solcher kann hier kaum in Betracht kommen. Wir sahen,

---

1) Dass die Ueberlieferung hier im Ganzen Altfeststehendes giebt, das nicht nach grammatischen Theorien umgemodelt ist, zeigt sich noch darin, dass am Pâdaende auch vor anfangendem Vocal des nächsten Pâda die Pausaform -ân richtig bewahrt ist, während z. B. in Bezug auf die Verdoppelung des n vor folgendem Vocal die Textordner sich für befugt erachteten, ihre Regel überall, also auch zwischen zwei Pâdas (sofern dieselben nicht durch Avasâna getrennt waren) durchzuführen. Dass an einigen Stellen das -âṅ̃ vor folgendem Vocal doch auch am Pâdaende sich festgesetzt hat (Prâtiçâkhya 285: vergl. 290, 1), ist, wie bei der Natur der Pâdatrennung mit absoluter Gewissheit behauptet werden kann, eben nur ein weiteres Symptom der oben besprochenen, so erklärlichen Verwirrung. Es ist übrigens bemerkenswerth, dass an den meisten der im Prât. aufgeführten Stellen das -âṅ̃ am Pâdaende sich durch ein danebenstehendes berechtigtes -âṅ̃ erklärt.

2) Hierher würde auch der Genetiv dan (patir dan) gehören. Derselbe findet sich aber nur am Pâdaende, einmal (I, 149, 1) vor folgendem Vocal, wo dann überliefert ist.

wie die Regel über nn nach kurzem Vocal ohne die erforderliche Begrenzung aufgestellt und dann als allgemeingiltig in den Text hineincorrigirt worden ist. Wie man mûrdhann asthât für mûrdhan a⁰ sagte, so konnte man auch für ajagan̆ apaḥ sagen ajagann apaḥ, um so viel mehr, als hier der Einfluss der in den meisten Lagen gleichlautenden dritten Person hinzukam. Wir werden also kein Bedenken tragen, in der zweiten Person die Formen auf -an̆ herzustellen, welche Endung natürlich, da hinter ihr der in der Schrift nicht ausgedrückte, aus s hervorgegangene Laut anzunehmen ist (S. 427 Anm. 2), die Geltung einer Länge besitzt.

Haben wir so gesehen, wie die Behandlung des ursprünglichen ns vor Vocalen überall — bis auf den einen Fall, wo das Vorhergehen eines kurzen Vocals die Diaskeuasten zur Anwendung einer falsch formulirten Regel verleitete — auf vorzügliche Ueberlieferung schliessen lässt, so müssen wir jetzt dieselbe Lautgruppe vor Consonanten untersuchen. Was wir hier finden, ist leicht verständlich: vor Consonanten überwiegt das einfache n; der Zischlaut ist bis auf gewisse Ueberreste verloren gegangen; diese Ueberreste aber treten je nach der Natur des folgenden Lauts in verschiedenartiger Häufigkeit auf, am häufigsten vor c und t, mit welchen Consonanten der Zischlaut sich besonders bequem verbindet. In der Pausa erscheint nur n.

Vor tönenden Consonanten finden wir -ân̆, -în̆r, -ûn̆r in einer verhältnissmässig geringen Reihe von Fällen (Prât. 287. 288; Lanman 395. 415. 512; vergl. auch Prât. 227), für deren Authenticität neben der allgemeinen hier zu erkennenden Treue der Ueberlieferung insonderheit spricht, dass als folgender Laut nie eine Muta erscheint, sondern nur y, v, r, l, h (z. B. ut panîn̆r hatam).

Unter den tonlosen Consonanten ist es zunächst p, vor

welchem an einigen Stellen die Gruppe -ñḥ erscheint (Prât. 297. 298): ein characteristisches Zeichen guter Ueberlieferung ist hier das Nebeneinanderstehen von nṛîñḥ pâhi ṣriṇudhî giraḥ VIII, 84, 3 und rakshâ nṛîn pâhi asura tvam asmân I, 174, 1: an der ersten Stelle gehört pâhi mit dem vorangehenden Accusativ zusammen, an der zweiten nicht.

Der Hauptsitz aber des erhaltenen s (ṣ) ist der Fall, in welchem das spätere Sanskrit den Zischlaut stets durchführt, die Stellung vor t und c. Der überlieferte Ṛiktext grenzt hier die Erhaltung und den Verlust des s in einer Weise ab, dass im Allgemeinen das Vorhandensein alter, echter Tradition ohne Weiteres klar ist[1]) und nur an wenigen Stellen eine gewiss nicht befremdende Verwirrung eingetreten zu sein scheint. Wir finden die folgende Sachlage (vergl. Prât. 293 fg.):

a) Vor ca (18 Fälle) und cid (3 Fälle) ist das s erhalten[2]). Der avestische Sandhi lässt bekanntlich gleichfalls die besonders enge Verbindung eben dieser enklitischen Partikeln mit dem vorangehenden Worte erkennen. Ausnahmen finden sich in der Ṛig-Ueberlieferung bei cid nicht, bei ca nur zwei (Prât. 294): II, 1, 16 asmâñ ca; I, 72, 6 paṣûñ ca. Ich trage kein Bedenken hier den Text zu ändern. Die Entstehung der Corruptel liegt in beiden Fällen nahe. Neben

---

[1]) Collitz (Bezz. Beitr. X, 29) hebt die Spärlichkeit der Daten in Bezug auf die Behandlung der Nominative auf -vân und -yân der Participien und Comparative hervor. Aber die Daten für den Acc. plur. sind ziemlich reichlich, und es kann nicht bezweifelt werden, dass jene Nominative mit den Accusativen principiell auf einer Linie stehen, wie in der Ueberlieferung offenbar noch deutlicher hervortreten würde, wenn nicht zufälligerweise ca hinter den Nominativen ebenso selten wäre, wie es hinter den Accusativen häufig ist.

[2]) ca: I, 100, 18; 140, 12; II, 1, 16; III, 6, 9; IV, 2, 2. 3; VI, 21, 9; 28, 3; 38, 3; 66, 3; VIII, 2, 4; X, 14, 3; 15, 13; 51, 8; 85, 41; 90, 3; 114, 6; 115, 9. — cid: I, 173, 8; V, 31, 2; X, 154, 1–4.

pașûñ ca steht sthâtṛîñ caratham ca; der Sandhi der zweiten Wortgruppe hat den der ersten beeinflusst. Andrerseits neben asmâñ ca steht zwar tâṃṣ ca, so dass der erstere Sandhi doppelt befremden könnte: die Erklärung aber ergiebt sich aus I, 165, 14 asmâñ cakre, VIII, 3, 2 asmâñ citrâbhiḥ, welche Stellen zu der Annahme geführt haben werden, dass bei asmân das s nicht eintritt.

b) Von den sonstigen Fällen, in welchen das s erhalten ist, zeigen mehrere eine ähnlich intensive Verbindung der beiden Worte, wie sie bei ca und cid vorliegt: so tâṃs te' așyâma IX, 91, 5 (te ist enklitisch), sarvâṃs tân VIII, 93, 6; auch devâṃs tvam paribhûr asi V, 13, 6 kann vielleicht hierhergestellt werden.

c) Es bleiben einige Fälle des erhaltenen s übrig, deren Bedingungen nicht mit Sicherheit von denen des verlorenen s zu unterscheiden sind. Accusative: IV, 33, 6; IX, 33, 6; X, 50, 4; 90, 8. Nominative: III, 44, 2; 55, 9; VIII, 33, 8; X, 4, 2. Diese Fälle aus dem Text zu beseitigen haben wir kein Recht; dass die betreffende Erscheinung in Grenzgebieten schwankend gewesen sein kann, ist klar. Andrerseits werden wir derartigen Fällen auch nicht Sicherheit der Bezeugung zuschreiben, am wenigsten, wo — wie mehrfach der Fall ist — zwischen beiden Worten die Cäsur steht: so III, 55, 9 (= X, 4, 2) antar mahâṃs carati rocanena, wo die Ueberlieferung leicht durch VIII, 33, 8 mahâṃs carasy ojasâ beeinflusst sein kann.

d) Geschwunden ist das s an den beiden unter a) besprochenen Stellen vor ca, sodann noch an folgenden Stellen: Accusative: I, 72, 6 (?); 161, 4; 165, 14; II, 34, 14; VIII, 3, 2; 6, 48; 26, 4; X, 27, 2; 64, 8; 154, 4. 5; 180, 2. — Nominative: I, 30, 14; 55, 1; 61, 7; 164, 6; IV, 21, 2; 33, 5; VI, 20, 3; 41, 4; VIII, 17, 6; X, 1, 1; 176, 3.

e) Nicht vorhanden ist das s — auch nicht vor ca und cid —, wenn ein kurzer Vocal vorhergeht, d. h. wenn das auslautende n — bis auf eine gleich zu erwähnende Ausnahme — ursprünglichem n oder nt entspricht. So in Locativen und Vocativen (varshman tasthau, maghavan tava, kasmiñ cid) und in Verbalformen (akriṇvan tredhâ, ajagmiran te). — Ein Beispiel — irre ich nicht, das einzige — einer Verbalform auf -an = -ans ist ahañ ca (VII, 19, 5; sicher zweite Person): ich halte für das Richtige ahaṃs ca, woraus zu der Zeit als der kurze Vocal als entscheidend für das Nichteintreten des s angesehen wurde, ahañ ca gemacht worden ist. — Der Nominativ sing. des Part. praes., der hier nur als s-lose Form in Betracht kommen kann, weist in der That im überlieferten Text, wie Lanman (506) gezeigt hat, kein s auf, auch nicht vor ca (niveṣayañ ca prasuvañ ca VII, 45, 1). Einzige Ausnahme ist âvadaṃs tvam II, 43, 3. Soll hier corrigirt werden? Mit Recht hebt Lanman hervor, dass es sich um eine besonders junge Stelle handelt. Nun zeigen mehrere der jüngeren Saṃhitâs die Formen mit s sporadisch in einer Weise, die eher an ein beginnendes Sicheinbürgern derselben, offenbar nach dem Muster der Nominative auf -vâṃs etc., als an blosse Einflüsse der Diaskeuase, bei denen grössere Consequenz zu erwarten wäre, denken lässt. So ist es wohl wahrscheinlich, dass jene späte Ṛigstelle als erster Beleg der betreffenden Neubildung gelten zu lassen ist.

Das Gesammtergebniss, welches die Erörterung auch dieses Kreises von Erscheinungen für die Beurtheilung der Ueberlieferung und für die Methode unsrer Kritik liefert, ist so klar, dass wenige Worte zur Formulirung desselben genügen werden. Soweit überhaupt naturwüchsige Ueberlieferung und nicht diaskeuastische Gleichmacherei vorliegt,

bewährt sich diese Ueberlieferung als recht treu auch in Minutien. Verwirrung zwischen schwer aus einander zu haltenden Möglichkeiten ist nicht ausgeblieben, aber sie ist doch nur in bemerkenswerth geringem Umfang eingetreten. Bei gewissen Erscheinungen indessen ist die Ueberlieferung von der Diaskeuase nach irrigen Grundsätzen systematisch umgestaltet worden: wo dann das danebenliegende intacte Ueberlieferungsgebiet und ferner für einen Theil der betreffenden Erscheinungen das Metrum das Recht und zugleich den Maassstab giebt, nach welchem die verwischten Erscheinungen — auch da, wo das Metrum versagt — der Natur der Sache entsprechend hergestellt werden können und müssen.

Hiatus und Contraction.

Wir wenden uns zu einigen Untersuchungen, denen wir hier ihre Stelle geben, obgleich in ihnen die Richtung auf das technische Verfahren der Diaskeuasten theilweise hinter der Frage nach den für die ursprüngliche Textgestalt des Veda maassgebenden Gesetzen zurücktritt. Es soll die Praxis der vedischen Dichter resp. der Ueberlieferung in Bezug auf das Zusammentreffen zweier Vocale im Wortauslaut und -anlaut, das Eintreten von Contractionen und die Zulassung des Hiatus resp. die im Fall des Hiatus sich ergebende Verkürzung eines langen ersten Vocals untersucht werden. Specielle Aufmerksamkeit wird der Fall des auslautenden e und o (sowie o = as) vor folgendem Vocal und sodann die Gruppe der sogenannten Pragṛhyavocale erfordern.

Dass die vedische Dichtung den Hiatus im Allgemeinen zu vermeiden bestrebt ist, darf als anerkannt

gelten[1]). Um zu genaueren Feststellungen darüber zu gelangen, wie intensiv diese Abneigung ist und in welchen Grenzen sie herrscht, möge unsre Untersuchung sich die Richtung zunächst durch einige Zählungen anweisen lassen, die ich in Bezug auf die beiden beliebig herausgegriffenen Sûktas VII, 3 und X, 45 angestellt habe. Es war dabei die Absicht, zu constatiren, wie sich das Zusammentreffen von vocalischem Auslaut und vocalischem Anlaut in seiner thatsächlichen Häufigkeit zu derjenigen Häufigkeit verhält, welche, wenn die Abneigung gegen den Hiatus nicht eingriffe, zu erwarten sein müsste. Zu diesem Zweck ermittelte ich, wie oft im Innern der Pâdas am Wortschluss und am Wortanfang Consonanten resp. Vocale auftreten, und wie oft unter diesen Fällen das Zusammentreffen zweier Vocale resp. die Beseitigung dieses Zusammentreffens durch Contraction erscheint. Die auf s ausgehenden Worte sind dabei natürlich stets als consonantisch endend gezählt, auch wenn die traditionelle Schreibung nach den Sandhiregeln Formen wie vo für vas, nṛimanâ für nṛimanâs aufweist. Die Resultate dieser Zählungen sind die folgenden (siehe umstehende Tabelle).

Was lehren diese Zahlen? Das Zusammentreffen zunächst von e mit folgendem Anfangsvocal (jajñe agniḥ, agna ûdhan für agne ûdhan etc.) ist der zu vermuthenden Häufigkeit soweit entsprechend, wie bei diesen kleinen Zahlenreihen erwartet werden kann. Dass dieser Fall sich hierdurch von den sonstigen Fällen zusammentreffender Vocale in überaus

[1]) Characteristisch dafür ist der Gebrauch des Wortes îm. Wo dasselbe mit vorangehendem Vocal verschmolzen ist, also nicht dazu dienen kann, eine Stelle des Metrums auszufüllen, folgt stets (in ca. 60 Fällen mit nur einer Ausnahme) ein Vocal, so dass der Zweck der Vermeidung des Hiatus klar ist. Dass das îm in dieser Absicht erst von der Diaskeuase eingesetzt sei, ist eine durchaus unmotivirte Annahme Grassmann's.

	VII, 3	X, 45
Consonantischer Wortschluss	77	91
Wortschluss auf einen Vocal ausser e	65	60
Wortschluss auf e[1])	18	21
Vocalischer Wortanfang	37	56
Zusammentreffen von schliessendem e und Vocal	6	7
Zusammentreffen von anderm Vocal und Vocal, ohne Contraction	3	8
Contraction	3	1

fühlbarer Weise abhebt, vereinigt sich mit andern Erwägungen (s. u.), um zu dem Schlusse zu führen, dass in jajñe agniḥ u. dergl. überhaupt kein wirklicher Hiatus vorliegt, indem das e (= a + i) sei es in ay, sei es in a mit einem aus y entwickelten schwächeren consonantischen Nachklang übergeht. — Man überzeugt sich ferner leicht, dass die Folge: Vocal (ausser e) + Vocal erheblich seltener ist, als sie der durchschnittlichen Wahrscheinlichkeit nach sein sollte. In VII, 3 sind unter den Wortausgängen, welche in der Zählung zu berücksichtigen waren, solche auf einen Consonanten oder e: 95, auf einen Vocal: 65. Dagegen vor vocalischem Anlaut finden sich Wortausgänge auf einen Consonanten oder e: 31, auf einen Vocal (Hiatus oder Contraction): 6; wir haben also statt des ungefähren Verhältnisses von 3 : 2 hier etwa das von 5 : 1.

Die genauere Betrachtung der Fälle zusammentreffender Vocale weist nun darauf hin, dass hier nicht gegen alle Möglichkeiten gleichmässig, sondern nur gegen bestimmte unter ihnen jene Abneigung sich richtet, welche in den gegebenen Zahlen ihren Ausdruck findet. Die Fälle des Vocal-

---

[1]) Beziehungsweise auf ein nach der Sandhiregel für e eintretendes a. — Mit e wäre o auf eine Linie zu stellen; Fälle des wortschliessenden o aber, das nicht gleich as ist, sind selten.

zusammenstosses z. B. aus X, 45 sind die folgenden: apsu antaḥ, bhâti antaḥ, bhâti agre, rodasî apriṇât, marteshu agniḥ, vi adyaut, sauṣravaseshu agne, astâvi agniḥ; dazu ein Fall der Contraction hîm = hi îm. Es zeigt sich also ein unverkennbares Vorherrschen der Combinationen, deren erstes Glied i oder u ist; dieselben werden schwerlich seltener auftreten, als der natürlichen Wahrscheinlichkeit entspricht. Andrerseits scheint eine entschiedene Abneigung obzuwalten gegen Combinationen wie a + a, â + a, a + i etc.; stavâma agnim würde dem vedischen Dichter keineswegs in derselben Weise als zulässig erschienen sein wie astâvi agniḥ, bei welcher letzteren Lautfolge der Uebergang von einem Vocal zum andern — gewiss unter der Entwicklung eines wenn auch noch so flüchtigen halbvocalischen Uebergangslautes [1]) — offenbar ein leichterer ist, als bei der Bildung zweier aus einander gehaltener a.

Wir geben nun für den Punct, welcher sich auf Grund der bisherigen Zählungen als weiterer Beachtung werth herauszustellen scheint, eine etwas umfassendere Statistik: in Bezug nämlich auf den Unterschied in der Behandlung von i + a, u + a gegenüber a + a, â + a etc. Die folgenden Zahlen

---

[1]) In den Gânatexten des Sâmaveda sind Schreibungen häufig, bei welchen der betreffende Laut direct bezeichnet wird: niy âtrâiṇâ für ny atriṇam des Grundtextes, vâhâtiy âṣâvâḥ für vahanty âṣavaḥ, hiy â . . . sâyi für hy asi, pâhiy uta für pâhy uta (ebenso im Innern des Wortes mau . . . rttiyâḥ für martyaḥ etc.). — In Bezug auf die Schreibung der Partikel u vor folgendem Vocal als u oder uv (soweit nicht einfach v geschrieben wird) schwanken die verschiedenen Veden; vergl. Ṛik Prât. 160, Taitt. Prât. IX, 16. 17 etc.; aus su mit ûti lässt der Ṛv. suûtayaḥ werden (VIII, 47, 1 ff.). Für den Zweck unsrer Textausgabe darf natürlich von der Bezeichnung des halbvocalischen Uebergangslautes abgesehen werden, wie wir es auch praktisch unbedenklich halten, im Wortinnern kurzweg martia tuam etc. zu schreiben, ohne damit die Richtigkeit der von Osthoff Morph. Unt. IV, 398, Brugmann Grundriss § 117 gegebenen Ausführungen über den in den Verbindungen ia, ua auftretenden Uebergangslaut bestreiten zu wollen. — Vergl. auch Ṛik Prât. 974.

beziehen sich selbstverständlich wie die obigen Zählungen immer nur auf das Zusammentreffen von Schluss- und Anfangsvocalen im Innern der Pâdas.

	III, 1-5	VI, 1-5	IX, 1-15	Summe.
i + a	11[1]	13	10[2]	34
u + a	5	3	1[3]	9
a + a = â .	—	4	6	10
a + a bleibt	—	2	—	2
â + a = â .	—	—	2	2
â + a bleibt	—	1	—	1

Bedenkt man, dass an sich â und in noch höherem Grade a ein wesentlich häufigerer Wortausgang ist als i und vollends u, so wird man die erheblich grössere Geneigtheit der vedischen Poeten, dem wortanfangenden a ein wortschliessendes i oder u als ein wortschliessendes a oder â vorangehen zu lassen, durch diese Zahlen für hinreichend constatirt halten[4]).

---

1) Dazu dreimal i + â.

2) Dazu zweimal i + â.

3) Dazu viermal u + â.

4) Was den Uebergang des auslautenden i, u vor unähnlichen Vocalen in y, v anlangt, so hat schon Benfey (in der Schrift über na, S. 1) bemerkt, dass derselbe sich in grösserer Häufigkeit nur bei zweisylbigen Präfixen vor dem dazu gehörigen Verbum findet (abhy anûshi, praty agrabhîshma etc.). Ob der betreffende Vocal den Accent trägt (abhí) oder nicht (práti, pári, ánu), macht keinen Unterschied. Andre Fälle, in welchen die zweisylbigen Präpositionen als in hinlänglicher Nähe zum folgenden Worte stehend empfunden wurden, dass der Wandel des i, u in y, v eintrat, mögen durch folgende Beispiele veranschaulicht werden: pary anyâ . . . yugâ . . . rajâṃsi dîyathaḥ V, 73, 3; anv enân . . . bhânur arta V, 52, 6; anv asya ketam ishitaṃ savitrâ II, 38, 5. — praty u adarşi VII, 81, 1. — praty ud âyan III, 31, 4. — Häufig tritt das y natürlich in Zusammensetzungen ein wie pratyañc, adhyaksha etc. — Von den einsylbigen Präfixen finde ich nur ni als ny erscheinend in der späten Stelle I, 191, 3 ny alipsata [vergl. noch die Zusammensetzung ávyushṭâḥ II, 28, 9]. — Im Auslaut

Es bleibt in Bezug auf den Hiatus im engeren Sinne (-a a- etc.) noch übrig hinzuzufügen, zunächst dass derselbe an der Cäsurstelle der Trishṭubh- und Jagatîreihe mit wesentlich geringerer Entschiedenheit vermieden wurde als an den übrigen Stellen des Pâda; auch in dieser Hinsicht bewährt sich wieder die nach so vielen Seiten hin erweisbare Mittelnatur der Cäsur, bei welcher die dem Pâdaschluss eigenthümlichen Erscheinungen stets, nur in verminderter Intensität wiederkehren. Ferner muss bemerkt werden, dass der Hiatus — sowohl der durch die Cäsur gemilderte wie der sonstige — im zehnten Buche noch erheblich entschiedener perhorrescirt worden ist, als in den älteren Partien der Saṃhitâ. Es wäre leicht zu zeigen, dass mit diesem Seltenwerden des Hiatus eine zunehmende Vorliebe für die — übrigens schon von Anfang an entschieden vor jenem bevorzugte — Contraction Hand in Hand geht: der Gebrauch der späteren vedischen und der nachvedischen Poesie mit ihren offenbar weit über die Verhältnisse der lebendigen Sprache hinausgehenden Contractionen bereitet sich hier unverkennbar vor.

Dies ist der Ort, einigen Bemerkungen über die Abgrenzung der Fälle, in welchen Hiatus und in welchen Contraction eintritt, ihre Stelle zu geben. Wir glauben dabei die eben berührte Verschiebung, welche diese Grenze im Lauf der vedischen Zeit unzweifelhaft erlitten hat, für jetzt

andrer Worte als der bezeichneten Präfixe entwickelt sich das y, v in den Büchern I—IX nur ganz ausnahmsweise; so ity abravîtana I, 161, 8; sivyatv apaḥ II, 32, 4; tv imâ VIII, 51, 4 (Vâlakhilya); haṃsy apratîni VIII, 90, 5 (leicht zu beseitigen); urv iva IX, 96, 15 (häufiger natürlich in Zusammensetzungen wie ṛitvij, purvaṇîka I, 79, 5 etc.). — Im zehnten Buch nimmt die Entwicklung des y, v sowohl in Präfixen wie in andern Worten aller Art wesentlich zu; sogar î wird zu y in janitry ajîjanat X, 134, 1 fgg. — Vergl. im Ganzen Edgren's Untersuchungen über das Verhältniss von i, u zu y, v im Journ. American Or. Soc. vol. XI, 67 fgg.

ignoriren und die Frage in Bezug auf die Ṛik-Saṃhitâ als ein Ganzes aufwerfen zu dürfen.

Von den älteren vedischen Forschern hat über das Verhältniss von Hiatus und Contraction Niemand eingehender nachgedacht, als Benfey. Uns interessiren hier zuvörderst seine Ausführungen über die Behandlung des Auslauts von ca[1]). Benfey findet — abgesehen natürlich von dem Fall, dass ca am Ende des Pâda steht —, dass die Contraction in 50 Fällen, der Hiatus in 24 Fällen[2]) vorliegt. Er ist der Ansicht, dass das Nichteintreten der Zusammenziehung in diesen 24 Fällen durchweg oder doch überwiegend auf Momenten des Sinnes beruht: theils ist mit ca ein Kreis zusammengehöriger Wörter abgeschlossen; das ca bezeichnet diesen Abschluss, und indem es sich mit dem vorhergehenden Wort besonders innig verbindet, trennt es sich von dem folgenden; theils deutet ca die enge Beziehung des ersten der beiden verbundenen Worte auf das zweite oder umgekehrt an und ist darum (?) nicht verstümmelt; theils folgen auf das ca Götternamen, deren lautlichen Bestand man, wie Benfey meinte, durch Contraction anzutasten nicht liebte.

Offenbar sind die Nuancen des Sinnes, um die es sich wenigstens bei den ersten beiden von diesen Gesichtspuncten handelt, subtiler und bestreitbarer, als im Interesse der

---

1) »Behandlung des auslautenden a in na »wie« und na »nicht« im Ṛigveda« (1881), S. 23-28.

2) Einige dieser 24 Fälle scheinen mir fortzufallen. V, 77, 2 halte ich vi câvaḥ mit Contraction für wahrscheinlicher als vi ca âvaḥ. VII, 4, 1 steht zwischen ca und agnaye die Cäsur, welche die Contraction von vorn herein ausschliesst; für Aufsuchung der Abgrenzung zwischen Contraction und Hiatus kommt die Stelle also nicht in Betracht. VIII, 11, 10 steht nichts im Wege suâṃ câgne zu lesen. X, 10, 13 ist mit Contraction zu lesen hṛidayaṃ câvidâma. Scheiden wir also VII, 4, 1 als nicht hergehörig, VIII, 11, 10 als unsicher die beiden andern Stellen als zur gegenüberstehenden Gruppe gehörig aus, so behalten wir 20 Fälle des Hiatus gegen 52 der Contraction.

Ueberzeugungskraft von Benfey's Erklärungsweise zu wünschen wäre. Ist wirklich z. B in mahe sûrâya vishṇave ca arcata (I, 155, 1) die Function des ca eine andre als etwa in niveṣane prasave câsi bhûmanaḥ (VI, 71, 2)? Und was den dritten Punct anlangt: ist es nicht willkürlich, in der Formulirung von X, 90, 13 (indraṣ ca agniṣ ca) gerade die Tendenz intacter Erhaltung des Götternamens zu erkennen, wenn doch der Dichter von V, 51, 14 oder X, 173, 5 unbedenklich sagte indraṣ câgniṣ ca[1])?

Vielleicht treffen wir das Richtige sicherer, wenn wir, bevor wir auf den Sinn als auf den über Contraction und Hiatus entscheidenden Factor zurückgehen, zunächst bei den Aeusserlichkeiten der Form verweilen. Ich setze die Worte her, welche beispielsweise in den je 14 ersten Fällen der von Benfey über Hiatus und Contraction bei ca gegebenen Listen auf das ca folgen. Auf der Seite des Hiatus: âsât, ishṭau, arcata, ât, acchâ, agnaye, acchâ, imâñ (etwas zweifelhafter Fall), âvaḥ, agnaye, ât, advayum, ava, arhanti. Auf der Seite der Contraction dagegen: aṣanim, arvate, arvataḥ, adhi, ahabhiḥ, imâḥ, asi, asi, asmin, aviṣat, abhajat, anu, asaparyan, ati. Von den Worten der ersten Reihe fangen 12[2]), von denen der zweiten nur 3 mit einer langen Sylbe an. Wir kommen demnach der Wahrheit nah, wenn wir als Regel aufstellen: ca geht Contraction ein, wenn eine kurze Sylbe folgt; bei folgender langer Sylbe entsteht Hiatus. Erklärlich genug: denn die vedischen Metra lassen nur in wenigen Fällen anders als ausnahmsweise die Aufeinanderfolge zweier Kürzen zu; sie begünstigen dagegen die Abwechslung von

---

[1]) Unter den sieben Versanfängen des Ṛv. mit âgniḥ, âgnim, âgne ist nur zweimal â agnim (resp. â agne), fünfmal âg⁰ zu lesen.

[2]) Oder 13, wenn man berücksichtigt, dass die erste Sylbe von VIII, 19, 23 für das Metrum die Stelle einer Länge ausfüllt.

Kürzen und Längen. Verbindungen wie ca imâḥ oder gar ca ahabhiḥ, ca aviṣat wären metrisch theils unbequem theils unmöglich, während in ca arcata, ca agnaye der beliebte jambische Reihenausgang vorliegt[1]. So finden wir hier bei ca ein rein äusserliches Moment, welches unabhängig von allen inhaltlichen Gesichtspuncten, selbstverständlich nicht ausnahmslos aber doch weitaus in den meisten Fällen über Contraction und Hiatus entscheidet[2]. — Zu ähnlichen Resultaten gelangt man, wenn man statt vom vocalischen Auslaut, wie bei ca, vielmehr vom vocalischen Anlaut der Worte ausgeht. Im Ganzen trifft man bei jedem Wort eben die Behandlung des Anlauts an, welche sich bei Erwägung der metrischen Convenienz a priori erwarten lässt. Bestimmte Worte sind durch ihr prosodisches Aussehen geradezu prädestinirt, mit dem vorangehenden Auslaut *a* Hiatus zu bilden und dadurch jambischen Ausgang herbeizuführen: so das schon erwähnte agnaye[3]. Andre Worte können wegen einer

---

[1]) Darum auch offenbar neben ca agnaye zweimal indraṣ çâgniṣ ca: hier konnte es sich nicht darum handeln Jamben herbeizuführen.

[2]) Es sei gestattet hier auf die Wirkung derselben metrischen Verhältnisse in Bezug auf eine verwandte Frage hinzuweisen, die dort mehr als bisher geschehen beachtet zu werden verdient: betreffs des Wechsels von i, u (iy, uv) mit y, v (Sievers'sches Gesetz) im Ṛigveda. Zur Erklärung davon, dass ṣarmaṇi syâm, tava syâm gesagt wird und nicht ṣarmaṇi siâm, tava siâm, reichen wir mit dem Metrum aus, welchem eine Reihe von drei Kürzen sich nur gezwungen fügt, während die Trochäen von ṣarmaṇi syâm den bequemsten Trishṭubhschluss bieten. Auf der andern Seite hat das vedische Metrum nicht allein für den Wechsel von Längen und Kürzen, sondern auch für Reihen mehrerer Längen vielfache Verwendung; daher man, wenn man die Fälle von syâm (siâm), syâma (siâma) u. Aehnl. mit vorhergehender Länge untersucht, ebensowohl patiḥ syâm wie gopatiḥ siâm, tarantaḥ syâma wie nṛivantaḥ siâma zu finden erwarten muss und in der That findet. Bringt man diese Seite der Sache in Anschlag, so wird man die Zusammenstellungen von Osthoff Perf. 440 fg. doch in Bezug auf das Sievers'sche Gesetz weniger beweisend finden, als es sonst den Anschein haben würde.

[3]) Die Beispiele giebt Benfey a. a. O. 23.

oder gar mehrerer Kürzen nur die Contraction mit grösserer oder geringerer Ausschliesslichkeit bevorzugen: so aham, adhi, viele augmentirte Verbalformen. Andre endlich lassen beide Möglichkeiten zu: so aṣvam, aṣvân [1]), agniḥ, agnim etc.

Dass übrigens metrische Rücksichten der beschriebenen Art in jedem Falle das einzig Entscheidende sind, soll keineswegs behauptet werden. Dagegen würde schon der überaus merkwürdige, von Benfey aufgedeckte Unterschied in der Behandlung von na »wie« und na »nicht« eine Instanz bilden. Mit na »nicht« verfahren die vedischen Dichter offenbar je nach der metrischen Bequemlichkeit; meistens liegt die Contraction vor. Dagegen bei na »wie« herrscht, wie Benfey gezeigt hat, der Hiatus in einer Ausschliesslichkeit, welche in der That jede Erklärung aus Zufälligkeiten unmöglich macht. Kein Zweifel, dass diese Erscheinung auf der Eigenthümlichkeit der hier vorliegenden rhetorischen Figur beruht. Ich kann nicht finden — und es lässt sich auch kaum erwarten —, dass in der vedischen Diction ein derartiges Auftreten des Hiatus in ähnlich scharfer Ausprägung bei einem zweiten Wort begegnet [2]). Wohl aber wird behauptet werden können, dass ganz im Allgemeinen der Anlaut des gewichtigeren, mehr auf sich selbst stehenden Wortes — soweit das Metrum nicht im Wege ist — weniger zur Contraction neigt, als der Anlaut solcher Worte, welche zur Scheidemünze der Sprache zählen. Bei aham oder adhi z. B.

---

1) Hiatus: I, 104, 1; VII, 34, 4; IX, 94, 5; X, 101, 7 (nicht ganz sicher); 107, 10. — Contraction: V, 83, 3; X, 39, 10; 107, 7; 149, 4. Man sieht das Zunehmen der Contraction im zehnten Buch.

2) In der Regel freilich verbietet schon die Seltenheit der Fälle ein sicheres Urtheil. Vielleicht aber hängt es mit der begrifflichen Natur des Wortes zusammen, wenn z. B. das meist am Pâdaanfang stehende, einen neuen Absatz des Gedankens einleitende ât nicht contrahirt wird, sondern an allen in Betracht kommenden Stellen den Hiatus aufweist (II, 5, 7; VII, 66, 11; VIII, 82, 3).

finde ich die Contractionen nicht nur absolut, sondern auch relativ häufiger als etwa bei dem prosodisch ganz oder annähernd gleichwerthigen ahim, ahiḥ, apaḥ; Worte der letzteren, gewichtigeren Art lassen entweder, wo das Metrum es erlaubt, eine mit jenen verglichen grössere Bevorzugung des Hiatus oder aber ein weitergehendes Vermeiden des Zusammentreffens mit auslautendem a erkennen. Auf der andern Seite kann z. B. die fast stehende Contraction von id mit einem vorangehenden Vocal ihren Grund kaum allein in metrischen Rücksichten haben, sondern sie muss mit der Bedeutung dieser unselbständigen, an das vorangehende Wort eng geknüpften Partikel zusammenhängen. Hier sehen wir ohne Zweifel den vedischen Sandhi von der Seite, wo durch die vom Metrum eingeengte Praxis der Ṛishis das lebendige Sprachmaterial hindurchscheint, aus welchem Jene schöpften. Diese Grundlage des vedischen Sandhi unter der darüberliegenden, weitaus den grössten Theil der Oberfläche zudeckenden Schicht derjenigen Erscheinungen blosszulegen, welche rein ein Product des metrischen Bedürfnisses sind, wird die Aufgabe weiterdringender Untersuchungen sein, als sie für jetzt zu geben im Bereich der Möglichkeit liegt[1]).

[1]) Für diese Untersuchungen wird wichtige Förderung von der Vergleichung der Pâliprosa zu erwarten sein, welche ohne Zweifel in wesentlichen Puncten eine Fortsetzung der im klassischen Sanskrit gänzlich verdunkelten Erscheinungen bewahrt hat, die dem Sandhi des vedischen Zeitalters — sofern nicht in der vedischen Poesie metrische Rücksichten ihn beeinflussten — eigen gewesen sein müssen. Dem Leser jedes alten Pâlitextes drängt sich der auf begrifflichen Momenten beruhende Gegensatz der Fälle, in welchen der Sandhi eintritt und in welchen er nicht eintritt, von selbst auf. Man vergleiche unter den stehenden Wendungen der ecclesiastischen Pâliprosa etwa mam' accayena, yass' atthâya, ten' upasaṃkami, yaṃ pan' aññaṃ khâdaniyaṃ, und andrerseits tena . . . samayena âyasmâ Ânando . . ., maggâ okkamma avidûre . . . nisîdi.

Anhangsweise prüfen wir auf Grund unsrer Resultate über Contraction und Hiatus die von Grassmann (Wörterbuch, S. VII) vorgeschlagene Herstellung der Formen *mâtâr, *hotâr, *vibhvân an solchen Stellen, an welchen das â am Ende dieser Worte (nach ihrer überlieferten Form mâtâ etc.) mit folgendem ṛi- nicht zusammengezogen wird. Die sprachgeschichtliche Betrachtung stellt Bedenken gegen Formen wie *mâtâr heraus; sie führt auf die Annahme, dass in μήτηρ das ρ vielmehr nachträglich aus den übrigen Casus hergestellt ist. Wir unsrerseits untersuchen rein empirisch, wie sich der Vedatext zu den von Grassmann angenommenen Formen verhält. Lanman, welcher die Berechtigung der betreffenden Herstellungen unentschieden lässt, liefert doch die Materialien, die deren Unzulässigkeit erweisen, in aller Vollständigkeit. In Bezug auf die Nominative auf -tâ der r-Stämme (p. 424) zeigt er, dass das â mit folgendem Vocal — abgesehen zunächst von folgendem ṛi — fast stehend zusammengezogen wird. Er führt nur 16 Stellen an, welche den Hiatus haben. Dass sich solche Stellen finden, ist auch ohne die Annahme von Formen wie *mâtâr nach der im Veda in Bezug auf Hiatus und Contraction herrschenden Praxis vollkommen in der Ordnung. Uebrigens sind diese 16 oder vielmehr 15 [1]) Stellen der Art, dass sie, auch abgesehen von ihrer geringen Zahl, der Annahme einer den vedischen Dichtern noch gegenwärtigen Form auf -târ vielmehr widerstreben als sie unterstützen. An 6 Stellen steht das -tâ vor der Cäsur, welche den Hiatus mildert, und unter den übrigen sind 5, an denen das Metrum Verkürzung des auslautenden â, also dessen durch keinen Consonanten ge-

---

[1]) I, 61, 4 liegt wohl Contraction vor; man beachte das eigenthümliche Metrum des Liedes.

schützte Stellung als vocalis ante vocalem mehr oder minder wahrscheinlich macht[1]). Die Stellen, an welchen die betreffenden Nominative vor anderm Vocal als ṛi erscheinen, sind mithin der Annahme von Formen auf -târ so ungünstig wie möglich. Wenn es aber überhaupt solche Formen gegeben hat, würden sie nicht vor andern Vocalen ihre Existenz ebenso gut verrathen, wie gerade nur vor ṛi? Dieser Sachlage gegenüber müssten die Stellen mit folgendem ṛi starke Beweiskraft besitzen, wenn sie für das -târ ein hinreichendes Fundament liefern sollen. Von solchen Stellen nun sind vier vorhanden (Lanman 424): zweimal (IV, 33, 5; V, 46, 1) verschmelzen â und ṛi zu einer Sylbe; einmal sind sie durch die Cäsur und wenigstens im überlieferten Text auch durch den Anunâsika getrennt (V, 45, 6); endlich bleibt eine Stelle mit ungemildertem Hiatus übrig (I, 127, 10). Warum dieser, in derselben Beschränktheit wie vor andern Vocalen, nicht auch vor ṛi zulässig sein soll, ist nicht abzusehen. So entsprechen diese Fälle durchaus den Verhältnissen, welche unter Annahme der überlieferten Gestalt des Nominativausgangs zu erwarten sind.

Betreffs der auf -â ausgehenden Nominative der Stämme auf -an, -man, -van widerstreben die von Lanman (528 fg.) beigebrachten Materialien der Annahme von Formen auf -ân in ähnlicher Weise. Grassmann begründet jene Annahme mit den drei Stellen, an welchen der Nominativ vibhvâ oder genauer vibhvâñ vor folgendem ṛi ohne Verschmelzung der Sylben erscheint (IV, 33, 3; 36, 6; VII, 48, 3). Alle drei mal steht zwischen vibhvâñ und dem ṛi- die Cäsur: es kann also

---

[1]) Das â fällt auf die zweite Stelle nach der Cäsur I, 60, 4; 186, 6; X, 49, 10; auf die drittletzte Stelle der Trishṭubh VI, 24, 5; VII, 40, 3. — Die Regel von der vocalis ante vocalem wird unten eingehender behandelt werden.

von Contraction überhaupt keine Rede sein[1]). Wie man auch über die nasalirte Schreibung von vibhvâñ denken mag — ob man dieselbe auf eine Diaskeuastenregel über die Behandlung von -â ṛi- zurückführt, oder ob man eine Uebertragung von den vâṃs-Stämmen annimmt[2]): so viel ist klar, dass die betreffenden Stellen keinerlei Veranlassung zu der Annahme geben, dass ein Nom. auf -ân von -an (-man, -van) -Stämmen im Sprachmaterial der vedischen Dichter der überlieferten Form auf -â vorangegangen sei.

e, o (as) vor Vocalen.

Es ist längst bemerkt, dass die Laute, die im überlieferten Text e und o geschrieben werden (einschliesslich des aus as hervorgegangenen o), vor folgendem a die Geltung von Kürzen haben[3]). Abgesehen von den Ausnahmen, welche auf der eigenthümlichen Natur des e und o in wenigen bestimmten Worten beruhen — einigen Fällen der Pragṛihya-Vocale, von denen unten näher die Rede sein wird —, kann die Kürze jener Laute in der bezeichneten Stellung mit Sicherheit als ein für den Ṛigveda schlechthin giltiges Factum behauptet werden. An Versstellen, welche die Länge fordern, erscheint derartiges e und o nur in dem Umfang, wie überhaupt jeder kurze Vocal in der Praxis der vedischen Dichter gelegentlich auch an eine solche Stelle gesetzt wird. Dass

---

[1]) An den beiden Stellen, an welchen vibhvâ sonst noch vor Vocalen steht, wird contrahirt (I, 190, 2; V, 46, 4).

[2]) Siehe unsre Besprechung der Nasalirungen weiter unten und vergl. Prâtiçâkhya 168, Benfey, Vedica und Linguistica 10, Joh. Schmidt KZ. XXVI, 358.

[3]) Siehe namentlich Bloomfield, Final as before Sonants (Am. Journ. of Philology vol. III) S. 15 fgg. (ich citire nach dem Separatabdruck). Schon A. Kuhn hatte auf die in Rede stehende Thatsache hingewiesen.

es sich in der That nur um Licenzen dieser Art und um kein wirkliches Schwanken in der Quantität des e und o handelt, geht sehr bestimmt daraus hervor, dass die Ausnahmen fast durchweg die achte Sylbe der Trishṭubh oder Jagatî betreffen, an welcher Stelle in Bezug auf die Zulassung von kurzen Endsylben eine besonders weite Praxis besteht (oben S. 60 fg.).

Von einer Zurückführung der Kürze des e und o auf das Princip vocalis ante vocalem corripitur kann nicht die Rede sein, wie bereits Bloomfield (a. a. O. 19) mit Recht hervorgehoben hat. Schon die blosse Zählung der betreffenden Fälle reicht hin dies zu beweisen. Die Häufigkeit eines vor folgendem a verkürzten e und o steht in so enormem Missverhältniss zu den seltenen Fällen, in denen â vor folgendem Vocal hiatusbildend und verkürzt auftritt (s. unten), dass die Verschiedenheit der Bedingungen, unter welchen beide Erscheinungen stehen, klar ist. Man bedenke auch, dass im Fall des o = as hinter dem Vocal nothwendig ein Ueberrest des geschwundenen s anzunehmen ist. Dieser Ueberrest aber muss die Wirkung haben, den verkürzenden Einfluss des folgenden Vocals abzuschneiden: wohl in kâ asmai (geschrieben kâsmai), aber nicht etwa in imâ[s] apaḥ kann von Verkürzung des Vocals vor dem Vocal gesprochen werden.

Bloomfield (S. 19 fg.) selbst giebt folgende Erklärung des kurzen o und e. Ursprüngliches ŏs und ĕs, das in der überlieferten Sprache als ăs erscheint, verlor vor folgendem Vocal sein s. Der so entstehende Wortausgang auf ŏ und ĕ wurde, da das »indische Alphabet« [sic] keine Zeichen für ŏ und ĕ besass, theils mit Bewahrung der richtigen Quantität aber mit Aufgabe der Färbung des Vocals als ă geschrieben (so vor allen andern Vocalen als a), theils mit Bewahrung

der Vocalfärbung, aber mit Aufgabe der Quantität als ō, ē (so vor folgendem a). Dieses ŏ und ĕ, welches graphisch [sic] mit ō resp. ē zusammenfiel, zog das wirkliche, aus a + u resp. a + i hervorgegangene ō resp. ē (ausser bei den Pragṛhyas) zunächst vor a, dann auch vor andern Vocalen, zu seiner eignen Natur als Kürze hinüber. Schliesslich wurde das ĕ aus ĕs von dem viel häufigeren ŏ aus ŏs absorbirt: so blieben also drei als Längen geschriebene, aber als Kürzen gesprochene Vocale übrig: o für ŏs und ĕs, andres o, und e.

Ich gehe an dieser Stelle nicht auf die Bedenken ein, welche sich gegen Bloomfield's Auffassung vom Fortleben des grundsprachlichen ĕ, ŏ bis in vedische Zeit und von den eigenthümlichen Gebietsverschiebungen, die zwischen diesen beiden Vocalen angenommen werden müssten, erheben lassen (s. Osthoff Perfect 23 fg.). Denn auch ohne dass man sprachgeschichtliche Principienfragen erhebt, ist, wie mir scheint, die Construction Bloomfield's von andrer Seite her widerlegbar. Man erwäge nur, welche Rolle das »Alphabet« und die Schrift in derselben spielt. In Zeiten, als nach Bloomfield's Theorie das nicht aus as hervorgegangene o und e vor Vocalen noch lang war — d. h. vor der Entstehung auch der ältesten Theile unsres Ṛigveda: denn in diesem sind die betreffenden Vocale bereits kurz, was sie nach Bl. erst durch secundäre Uebertragung geworden sind — hätte man für das aus ŏs, ĕs vor Vocalen entstandene ŏ, ĕ unter den Lauten des Alphabets nach einer Bezeichnung gesucht und keine ganz zutreffende gefunden. Also ein fixirtes Alphabet, älter als die ältesten Theile des Ṛigveda? Und bei dem in der Bezeichnung der kleinsten phonetischen Varietäten sonst so reichen Alphabet der Inder, welches ḍ von ḷ und welches n, ṇ, ṅ, ñ unterschied, das den langen

ḷ-Vocal kannte — in diesem Alphabet keine Möglichkeit, die Vocale ĕ und ŏ, welche die Sprache damals besessen haben soll, auszudrücken oder einen Ausdruck für sie zu erfinden, so gut wie man i und î, u und û unterschied? Darum dann Substitution andrer Zeichen, und zwar verschiedener Zeichen, bald eines ă, bald eines ē, ō, wo doch der auszudrückende Laut immer derselbe, ĕ resp. ŏ, war? Und dann schliesslich eine solche Macht des graphischen Ausdrucks über die Sprache — wohlbemerkt noch immer in der Zeit vor den ältesten Ṛigliedern —, nicht etwa, dass die Laute ĕ, ŏ, auf welche fremde Zeichen übertragen waren, nun den Werth jener Zeichen (ē, ō) thatsächlich annahmen, sondern noch viel künstlicher: die Laute, welchen die betreffenden Zeichen wirklich und ursprünglich zukamen, verloren für die vedische Verskunst ihre natürliche Quantität allein deshalb, weil ihre graphischen Bezeichnungen für Laute andrer Quantität mitbenutzt wurden! Unglaublich das Alles, selbst wenn Viṣvâmitra und Vasishṭha »Schriftsteller« im eigentlichsten Sinn des Wortes gewesen sein könnten, selbst wenn es nicht an jeder leisesten Wahrscheinlichkeit fehlte, dass die Schrift oder auch ein von der Schrift unabhängiges Operiren mit festgestelltem Lautsystem bei den vedischen Dichtern vorauszusetzen wäre. Die unbefangene Betrachtung wird durch die Discrepanz, welche in der Behandlung von o und e vor a zwischen der echten, aus dem Metrum zu erschliessenden Lautgestalt und der überlieferten Lautgestalt vorliegt, zu allem andern eher als zu dem Versuch getrieben werden, die Entstehung der echten, den Ṛishis eigenen Lautgestalt aus Einflüssen des überlieferten Alphabetapparats zu erklären. Sondern die echte Form und die überlieferte Form werden offenbar deshalb von einander abweichen, weil jene unabhängig, diese aber abhängig ist von irgend welchen, sei

es durch die Sprachentwicklung der jüngeren Zeit, sei es durch die theoretische Sprachbetrachtung dieser Zeit bedingten Alterationen. Das Wesen aber dieser Alterationen zugleich mit dem Wesen der alten, echten Lautgestalt zu präcisiren ist, eben die Aufgabe unsrer Untersuchung.

Bis jetzt wissen wir von den Lauten, die im überlieferten Text vor folgendem a als o resp. e geschrieben werden, soviel, dass sie in der That kurz waren. Um die Natur dieser kurzen Vocale näher zu bestimmen, bietet uns den nächstliegenden Anhalt die Beobachtung dessen, was entsprechend jenen o und e vor andern Vocalen als vor a erscheint. Dort erscheint nun eben das was wir brauchen, eine Kürze, a: ye aṣvâḥ aber ya ûtî; yo aṣvaḥ aber ya indraḥ, und zwar wird, wie bekannt, ebensowohl e = a + i, o = a + u wie o = as in dem bezeichneten Fall durch a vertreten. Wir bleiben zunächst bei dem e, o = a + i resp. a + u. Die gangbare Ansicht lässt aus dem a + i vor einem Vocal (ausser a) zunächst ay, aus a + u zunächst av werden und dann das am Wortende stehende y resp. v schwinden, indem es eine Spur seiner Existenz nur darin zurücklässt, dass Contraction des übrig bleibenden a mit dem folgenden Vocal in der Regel nicht stattfindet. Bloomfield (S. 17, vergl. 18 A. 1) verwirft diese Ansicht ohne hinreichende Beweisführung; mir scheint sie in der That durchaus begründet. Für sie spricht, neben der lautgesetzlichen Aequivalenz von ay, av vor Vocal und e, o vor Consonant im Innern des Wortes, zunächst die Behandlung des auslautenden âi, âu, namentlich des âu, wo die Ueberlieferung vor folgendem Vocal bald âv bewahrt, bald â schreibt (Whitney § 134 am Ende). Das âv zeigt, was das â ist: der durch die Consonantisirung resp. den dann folgenden Schwund des zweiten Elements frei werdende erste Bestandtheil des âu-Diphthongen.

Nichts liegt dann aber näher als die Proportion āu: âv : â = o (d. h. a + u): av : a. Uebrigens hat ja die Ṛik-Ueberlieferung das av für o vor allen nicht-labialen Vocalen noch direct erhalten (vâyav â yâhi aber vâya ukthebhiḥ; Prâtiṣâkhya 132. 135), während vor folgendem u, û das v durch diesen Vocal absorbirt worden ist[1]). Aber auch von dem ay — der Vorstufe des a —, welches vor Vocalen einem e vor Consonanten entspricht[2]), finden sich directe Spuren. So in Sâmans, deren sangbare Textgestalt (in den Gânas) zwar auf der einen Seite von den diaskeuastischen Schicksalen der sonstigen Texte auf das mannichfaltigste berührt ist, andrerseits aber auch nach mehr als einer Richtung wichtiges Altes erhalten hat. Im Text z. B. mehrerer der auf den Vers Sv. I, 97 gesungenen Sâmans lesen wir für ṣaraṇa â: ṣaraṇay ô hâi oder ṣârâṇây â: in welchen lied-

---

[1]) Wenig glücklich ist die Vermuthung, dass das v in den Fällen wie vâyav â yâhi die Partikel u sei (Bloomf. 18 A. 1). Zunächst sieht eine unter gewissen rein phonetischen Bedingungen sich ebenso unabänderlich wie für die Verstechnik überflüssig einstellende Partikel doch an sich schon recht wenig nach den Vedatexten aus: nach den Diaskeuasten aber auch nicht, denn diese hatten einerseits keinerlei Veranlassung, gegen vâya â und Aehnliches einen Vertilgungskrieg zu führen, da sie doch hṛida â, dama â u. dergl. unbedenklich schrieben; andrerseits würde die Partikel u, wenn sie von der Diaskeuase stehend in den Text gesetzt wäre, dem Padapâṭha aller Wahrscheinlichkeit nach bekannt und verständlich geblieben sein. Es kommt noch ein weiteres entscheidendes Bedenken gegen die Partikel u hinzu: vâya u konnte doch nur entweder uncontrahirt bleiben — dann hätte man aber drei Sylben statt der zwei, welche der Text hier und entsprechend in den ähnlichen Fällen unabänderlich verlangt. Oder es konnte, wenn man will, contrahirt werden — ich für mein Theil freilich würde diese Möglichkeit nur als eine ausnahmsweise gelten lassen; das Regelmässige ist, dass das schliessende a für o den Hiatus behält —: wurde aber contrahirt, so musste offenbar für die Ṛishis so gut wie für die Diaskeuasten das entstehen, was bei atha + u, uta + u etc. unabänderlich entstand, ein Pragṛihya-o (»atho iti«, »uto iti«; vergl. unten S. 456), also eine lange Sylbe, nicht aber die kurze Sylbe av.

[2]) Vergl. dazu altpers. dastayâ, avest. zastaia = sansk. hasta â (Bartholomae Handbuch 95).

mässigen Umgestaltungen der Textworte die Grundgestalt ṣaraṇay â nicht zu verkennen ist. Aehnlich Sv. I, 89 für anîka idhyate: ânîkayâ uvâye dhyâte: wo durch alle Verzierungen die Gestalt anîkay idhyate nicht verdunkelt werden kann. — Sodann möchte ich auf eine Reihe von Stellen aufmerksam machen, an welchen Varianten oder Corruptelen vedischer Texte deutlich auf die Aussprache -ay vor folgendem Vocal hinführen. So steht für ṛita â (d. h. ṛitay â) jâtam agnim (Ṛv. VI, 7, 1) in der Taitt. Saṃhitâ I, 4, 13, 1 ṛitâya jâtam agnim; für pâvakayâ Ṛv. VI, 15, 5 steht Taitt. Saṃh. IV, 6, 1, 2 pâvaka â (d. h. pâvakay â); für tve[1]) â bhûshanti Ṛv. VIII, 99, 2 steht Sv. II, 164 tvayâ bhûshanti; neben tá á̄ vahanti (d. h. tay â vahanti) Taitt. Saṃh. I, 1, 2, 1 haben wir in der Maitr. Saṃh. I, 1, 2 táy á̄ vahante[2]).

Werden wir danach für diphthongisches e und o vor folgendem andern Vocal als a zunächst ay, av ansetzen, und dann daraus event. a (genauer a' mit der auf das a folgenden Contractionshemmung, die wir etwa Spiritus lenis nennen mögen)[3]), so ist in der That schlechterdings nicht abzusehen, warum sich das i- resp. u-Element von e und o vor folgendem a nicht genau ebenso wie vor einem andern Vocal in y resp. v verwandelt haben soll. In dem so entstehenden -ay und -av würden wir dann die gesuchte, durch das Metrum stehend geforderte Kürze für das überlieferte e, o haben.

---

[1]) Dies tve ist allerdings Pragṛihya.

[2]) Padap. táyâ | vahante.

[3]) Die Lebendigkeit dieses Wechsels von ursprünglich diphthongischem e, o mit ay, av in der vedischen Zeit lässt kaum einen Zweifel darüber, dass damals die diphthongische Aussprache jener Laute noch nicht untergegangen war (vergl. auch die Plutaformen wie agnâi für agne etc.); siehe Whitney Gr. § 28. In die Schreibung des Ṛigvedatextes selbst agnai, daivas für agne, devas einzuführen wird man sich doch durch naheliegende Bedenken verhindern lassen müssen.

Wir fragen an dieser Stelle noch nicht, wie dann, wenn ay, av (und daraus event. später a') die alte, richtige Form der in Rede stehenden Lautgruppe war[1], sich die Entstehung der überlieferten Schreibung e, o erklären lässt: hierauf werden wir später zurückkommen. Zunächst aber weisen wir darauf hin, dass genau gleichartige Spuren, wie sie für das ay statt des überlieferten a vor andern Vocalen als a, so auch für ay statt des überlieferten e vor folgendem a sich erhalten haben. Für anîke asthiran Sv. I, 13 finden wir im Text der zugehörigen Sâman: ânîkay âsthâyirân, anâhâyikây âsthâyirâ. Für agne aṅgiraḥ Sv. I, 29: âgnay âṅgâirâḥ. Aus kâme asmin, d. h. kâmay asmin, Ṛv. X, 128, 2 ist im Atharvaveda (V, 3, 3) kâmâyâsmai geworden.

So ist bei dem auslautenden e (= a + i) und o (= a + u) die traditionelle Verschiedenheit der Behandlung vor folgendem a und vor andern Vocalen nichts Andres als ein — seiner Entstehung nach noch aufzuklärender — Missgriff der Ueberlieferer. Wenn eben da, wo vor einem bestimmten Vocal (dem a) die sonst herrschende Behandlung jenes e, o im traditionellen Text abreisst und statt der Kürze (ay, av, a') eine Länge erscheint, die Metrik stehend einen Fehler indicirt, so ist es klar, dass eben jene Kürze (ay, av, a') auch für diesen Fall angesetzt werden muss[2].

Mit dieser Erkenntniss treten wir nun an den Fall des auslautenden o = as heran. Wie bei folgendem anderm Vocal als a agnay uta, vishṇav uta in der überlieferten Schreibung

---

[1]) Uebrigens findet sich im Ṛiktext eine Stelle, die, wie es scheint, durch Zufall den planmässigen Umformungen der Diaskeuase entgangen ist und die gleiche Behandlung des e vor a bewahrt hat, welche vor i, u, â etc. gilt: stotava ambyam VIII, 72, 5, Prâtiṣâkhya 177.

[2]) So schreibt in der That Bollensen z. B. uloko yas tă adrivaḥ, ZDMG. XLI, 500.

zu agna uta, vishṇa uta (d. h. agna' uta, vishṇa' uta), so ist indras uta zu indra uta (indra' uta) geworden. Wie bei folgendem a agne aṅga, vishṇo aṅga geschrieben wird, aber dies sich durch den metrischen Fehler als agnay aṅga, vishṇav aṅga — und daraus dann auf der Stufe der Entwicklung, welcher agna' uta angehört, offenbar agna' aṅga, vishṇa' aṅga — herausstellt, so wird auch indro aṅga geschrieben, und auch hier tritt derselbe metrische Fehler hervor. Der Schluss liegt auf der Hand: auch hier ist in der That parallel mit der durch indra uta (d. h. indra' uta) repräsentirten Phase anzusetzen indra aṅga (indra' aṅga)[1]. So langen wir auch für das finale o = as bei der gleichen Erkenntniss an wie für das finale o = a + u und das finale e, dass nämlich, um einen vor langer Zeit von Weber (Kuhn's Beitr. III, 401) gebrauchten Ausdruck zu wiederholen, der ganze Unterschied zwischen der Behandlung vor a und vor den übrigen Vocalen »nur ein so zu sagen literarischer« ist[2].

---

[1] Wie ja auch -is, -us (-ish, -ush) zu -ir, -ur wird, gleichviel ob a oder ein andrer Vocal folgt. — Wem etwa der Muth fehlen sollte, lautliche Erscheinungen des Vedatextes wie die hier in Rede stehende für blosses Grammatikermachwerk zu erklären, dem ist die Beschäftigung mit den der Maitr. Saṃhitâ eigenthümlichen Lautgesetzen (v. Schroeder, Einl. XXVIII fg.) zu empfehlen.

[2] Es wurde schon oben erwähnt, dass das Pragṛihya e und o von der Verkürzung vor folgendem Vocal nicht betroffen wird. Bereits Bloomfield (S. 16 A. 3) hat darauf hingewiesen, dass der Grund dieser Erscheinung in der besonders starken Länge jener Vocale liegt. Wie das -e (= a + i) des Loc. sing. der a-Stämme vor Vocalen zu a^y wird, wird offenbar das -e des Nom. dual. fem. neutr. (= ă̌ + î) zu a + i^y = e^y (samudra^y andhasaḥ, aber ubhe^y anu). Welche -e und -o übrigens Pragṛihya sind, wird von der Tradition nicht durchweg richtig bestimmt. Gesichert sind die weiblichen und neutralen Duale auf -e, ferner der Loc. tve (Prât. 74). Dagegen scheint asme nicht hierher zu gehören. Von den 22 Stellen, an denen ein Vocal auf dies Wort folgt, sprechen zwei direct für die Kürze des e (VIII, 22, 16; X, 22, 2); auch ist zu beachten, dass überall, wo das e vor folgendem Vocal die zweite Sylbe des Pâda bildet, die dritte stets lang ist. Für yushme fehlt es an Materialien; diese Form kann aber natürlich von asme nicht getrennt werden. Zweifelhaft sind die

Für den aus dem schwindenden s von indra(s) uta etc. hervorgehenden Laut, der in der gewöhnlichen Schreibung unsichtbar geworden ist und sich nur als Contractionshemmung geltend macht, hat die Ueberlieferung bekanntlich an einigen Stellen positiven Ausdruck bewahrt. Hierher

---

dualischen Conjugationsendungen auf -âthe u. s. w.; für die Pragṛhyaqualität des e würde I, 151, 4, allenfalls auch I, 32, 13, VI, 67, 6 sprechen, dagegen I, 2, 9; VII, 93, 6; VIII, 26, 13. — Von den angeblichen Fällen des -o scheiden die Vocative auf o wie vishṇo aus (Prât. 69. 157; vergl. Whitney zu Ath. Pr. I, 81). Dagegen ist sicher Pragṛhya das o, welches bei der Contraction von Worten wie atha, uta, mâ mit der Partikel u entsteht. Hier scheint die Pragṛhyaqualität darauf zu beruhen, dass das u ein Wort für sich ist und deshalb im Ṛv. ebenso wenig zu v wird wie etwa vi zu vy werden kann. Wie tad v asti im Ṛv. ausgeschlossen ist, kann man auch z. B. X, 85, 41 nicht atha v imâm sondern nur etwa athau^{v} imâm (wobei au nicht den Vṛiddhidiphthong, sondern die ursprüngliche diphthongische Gestalt des von uns als o geschriebenen Lauts bedeutet) erwarten. — Werfen wir hier noch einen Blick auf die Pragṛhya -î und -û, so erweist sich auch bei ihnen die Pragṛhyaqualität eben in dem Langbleiben vor folgendem Vocal. Während die in der traditionellen Schreibung als vâjy asi, ṣipry andhasaḥ erscheinenden Wortgruppen zu messen sind – ⏑ ⏑ ⏑, – ⏑ – ⏑ ⏑ (vergl. Kuhn Beitr. III, 119) und offenbar aufgefasst werden müssen als vâji^{y} asi, ṣipri^{y} andhasaḥ, bleibt in rodasî ubhe, ṣucî upa das î lang; es wird rodasi^{y} ubhe, ṣucî^{y} upa anzusetzen sein. Sicher Pragṛhya ist das î des Duals; angeblich auch das von Locativen wie vedî, gaurî (Prât. 73; Lanman 389), aber für diese ergeben die wenigen vorhandenen Stellen keine Bestätigung, und VI, 1, 10 (Prât. 174) steht sogar entgegen. Für das Pronomen amî (Prât. 74) fehlt es an Materialien. Die Duale auf -û lassen sich von denen auf -î nicht trennen, obwohl die vorliegenden Materialien hier an sich keine sichere Entscheidung liefern würden (s. I, 93, 5; 116, 20; VII, 61, 2; 68, 3; X, 143, 6, dagegen aber I, 46, 13; II, 27, 15; V, 43, 4). — Die herkömmliche Auffassung, dass der Pragṛhyavocal mit folgendem Vocal nicht contrahirt werden könne (vergl. Prât. 156), ist irrig. Eine irgend annehmbare Erklärung dafür lässt sich nicht denken, und thatsächlich fehlt es im Ṛv. nicht an Fällen der Contraction, welche im Saṃhitâpâṭha fast sämmtlich richtig und von grammatischer Consequenzmacherei unberührt wiedergegeben sind (viṣpatîva, rodasîme etc.; Prât. 159. 174. 176). Dass beim Pragṛhya -e, so viel ich sehe, Fälle des eigentlichen Abhinihita Sandhi nicht vorliegen, ist offenbar nur ein Zufall, und zwar ein sehr begreiflicher bei der verhältnissmässigen Seltenheit dieses Sandhi. Aber die mit dem Abhinihita im Grunde durchaus gleichartige Contraction von -e i- zu e findet sich in der That auch bei Pragṛhyas (kanînakeva IV, 32, 23; vayyeva II, 3, 6. Lanman 361).

werden zwar schwerlich die Schreibungen auf -ar gerechnet werden dürfen[1]), bei welchen theils der Verdacht nahe liegt, dass sie auf der Analogie von wirklich auf -ar ausgehenden Worten (ahar etc.) oder von Formen wie havir u. dergl. beruhen, theils dass anderweitige Missverständnisse mitspielen: namentlich von dem vielberufenen ugrar âvṛit, bhîmar âvṛit, ṣrutar âvṛit u. s. w. (Taitt. Saṃh. II, 4, 7; Kâṭhaka XI, 9) hat uns das ugra râvaṭ etc. der Maitrâyaṇî Saṃhitâ (II, 4, 7) jetzt glücklich befreit. Dass in der That für -as nicht unter denselben Bedingungen -ar erscheint, wie für -is, -us (-ish, -ush) -ir, -ur, erklärt sich aus der verschiedenen Natur der Vocale zur Genüge. — Mehr Beachtung als die Schreibungen auf -ar scheinen mir diejenigen auf -ay[2]) zu verdienen. Bekannt ist das adhi dhîray emi des bei Ṣâṅkhâyana (Ṣr. I, 6) angeführten Verses, das apay ishya hotar der beim Aponaptrîya gebrauchten Formel (Âṣval. Ṣraut. V, 1, 1; Kâty. IX, 3, 2 var. lect.), das abhibhûyamânay iva der Maitr. Upanishad (II, 6), das nay ehi des Kauṣikasûtra[3]). Zahlreiche ähnliche Schreibungen liefern auch hier wieder die Gânas des Sâmaveda. So für ṣukra âhutaḥ Sv. I, 4: ṣûkrây âhutaḥ, ṣa auhovâ kray âhutâḥ, ṣukray â auhauhovâ hotohâyi. Für bharanta emasi Sv. I, 14: bhârâtay emâsâyi. Aehnlich -ây für ursprüngliches -âs; so für sapratbâ asi Sv. I, 42: saprâthây âsâi, u. dergl. mehr. Vermuthlich gehört es in denselben Zusammenhang, wenn die Worte pâhi gâyândhaso made Ṛv. VIII, 33, 4 im Sv. zu pâhi gâ (was in der Aussprache ur-

---

1) Weber a. a. O. 385 A. 2, 390, 391; Whitney § 176c; Bloomfield a. a. O. 7 A. 2; Osthoff Perfect 40.

2) Vergl. Vâj. Prâtiṣ. IV, 36; Ath. Pr. II, 41; Taitt Pr. IX, 10. 19 fg. — Pâṇini VIII, 3, 17 fgg.

3) Ind. Stud. IV, 252, wo mehr derartiges angeführt ist.

sprünglich einem pâhi gây nahe gekommen sein wird) andhaso made geworden sind[1]).

So haben wir nicht allein vor andern Vocalen, sondern gelegentlich auch vor a Spuren der Schreibung y für auslautendes s hinter a und â. Offenbar war, als die phonetische Gestalt der Texte fixirt wurde, der betreffende Laut nahezu geschwunden und hatte sich überwiegend nur in der alterthümlichen Aussprache sacraler Formeln und sacraler Gesänge erhalten: wo dann von den zur Verfügung stehenden Lauten das y resp. das »leichter zu sprechende« (laghuprayatnatara) y die brauchbarste Annäherung zu bieten schien.

Auf Grund der gegebenen Auseinandersetzungen wären als geeignete Lautbezeichnungen für die Schreibung des Textes etwa die folgenden zu adoptiren:

Für e, o (= a + i, a + u) vor Vocalen, gleichviel ob die Ueberlieferung e, o giebt (vor folgendem a), oder a (vor andern Vocalen): a^{y}, a^{v}; z. B. agna^{y} agninâ, agna^{y} ekayâ, adhvarya^{v} andhasaḥ [entsprechend natürlich bei den Vṛiddhi-Diphthongen: â^{y}, â^{v}].

Für o (as) vor Vocalen, gleichviel ob die Ueberlieferung o giebt (vor a) oder a (vor andern Vocalen), könnte man im Hinblick auf die eben gesammelten Stellen gleichfalls a^{y} zu empfehlen geneigt sein oder auch den aus verflüchtigtem s hervorgegangenen Laut durch die Schreibung a^{s} ausdrücken: bharanta^{s} emasi; devâsa^{s} apturaḥ.

Den praktischen Zwecken jedoch dürfte mit einer vereinfachten Bezeichnungsweise ausreichend entsprochen sein; ich werde daher beim Druck des Textes von der Unterscheidung der Indices -^{y}, -^{v}, -^{s} absehen und mich mit der Bezeichnung a' [resp. â'] für alle jene Fälle begnügen. —

---

[1]) Unsicher ist Ṛv. V, 75, 7 aryayâ für arya' â? Vergl. ZDMG. XL, 126.

Es ist bekannt, dass schon im Ṛigveda — in den älteren Theilen selten, in den jüngeren mit zunehmender Häufigkeit — -a^y, -a^v, -a^s mit folgendem a- zu einer Sylbe verschmelzen können, wobei -a^y a- zu e, -a^v a- und -a^s a- zu o wird[1]). Wir haben schon oben (S. 389 fgg.) das Verfahren der Diaskeuase in Bezug auf die Setzung dieses s. g. Abhinihita Sandhi geprüft. Hier muss noch zunächst hervorgehoben werden, dass die Betrachtung des Ṛiktextes diesen Sandhi nur als besondern Fall einer in der That viel allgemeineren Erscheinung herausstellt. Wie bei -a^y (-a^v) und -a^s vor folgendem a-, so kann auch vor andern Vocalen eine

[1]) Was den Ursprung der o-Färbung im Fall des -a^s a- anlangt, so kann man denselben, wenn man Bloomfield's Auffassungen über das Fortleben des grundsprachlichen ŏ nicht theilt, kaum in etwas Anderm finden, als in der Natur des zwischen den beiden a stehenden Kehlkopfverschlusses. — Dass übrigens die Schreibung o die richtige und nicht eine von dem späteren Gebrauch oder der späteren Theorie dem Text aufgedrungene ist, haben wir keinen hinreichenden Grund zu bezweifeln. Roth (KZ. XXVI, 51) hat allerdings einige Fälle zusammengestellt, in welchen er ein â des Saṃhitâtextes als Contraction von -as a- erklärt; man könnte danach versucht sein anzunehmen, dass das ursprüngliche Product aus der Krasis von -a^s a- vielmehr â sei, das eben an diesen Stellen zufällig der diaskeuastischen Umgestaltung entgangen sein müsste. Aber von den drei Stellen Roth's scheint mir zunächst die erste ganz auszuscheiden: I, 164, 7 ṣîrshṇaḥ kshîraṃ duhrate gâvo asya vavriṃ vasânâ udakam padâpuḥ. Ich sehe nicht, warum wir hier nicht an der so nahe liegenden traditionellen Auffassung von padâpuḥ als padâ apuḥ festhalten können: dass da wo Milch aus dem Kopf herausgemolken wird, man auch mit dem Fuss Wasser trinken kann, ist doch nicht befremdlicher als viele andre Dinge in dem grossen Räthsellied. In I, 51, 11 sodann (indro vaṅkû vaṅkutarâdhi tishṭhati) kann sehr wohl der Dual vaṅkutarâ vorliegen; ist aber doch der Nom. sing. anzunehmen, so wäre gerade hier eine durch den Einfluss von vaṅkû rein äusserlich hervorgerufene, also für lautliche Fragen bedeutungslose Corruptel besonders leicht begreiflich. Es bleibt nur übrig V, 61, 12, wo in der That hinter ṣriyấdhi, wenn man sich nicht zu gezwungenen Auffassungen entschliessen will, der Nom. plur. ṣríyas mit adhi stecken muss. Als Stütze für den allgemeinen Ansatz von -a^s a- = â ist eine solche vereinzelte Stelle offenbar nicht hinreichend; man wird dieselbe einfach zu emendiren haben (ṣríyodhi), was in Bezug auf den Accent ohnehin nicht zu vermeiden ist.

über das ^{y} und ^{s} (und ebenso über das gleichfalls nicht sehr widerstandsfähige wortschliessende m) hinüberreichende Krasis stattfinden[1]). So rasina^{s} iyam = rasineyam, VIII, 1, 26; ûrdhva^{s} ud = ûrdhvod X, 90, 4; wohl auch deva^{s} ekaḥ = devaikaḥ X, 121, 8; tura^{s} iyâm = tureyâm VII, 86, 4 u. dergl. mehr. Beispiele für a^{y}: ta^{y} indra = tendra VII, 21, 9; VIII, 40, 9; ma^{y} ud = mod X, 166, 5; vivida^{y} uttaraḥ = vividottaraḥ X, 85, 40, u. s. w.[2]). Schwerlich stehen im Ṛigveda diese von der Tradition nicht anerkannten, aus dem Metrum zu erschliessenden Krasen hinter dem zu fester Giltigkeit gelangten Abhinihita Sandhi ihrer Häufigkeit nach mehr zurück, als durch die überwiegende Häufigkeit des a- den andern Vocalen gegenüber im Anlaut von selbst bedingt wird.

Mir scheint nun, dass in den Schreibungen mit dem Abhinihita Sandhi die Erklärung für die in unsern obigen Erörterungen offen gelassene Frage gesucht werden muss, wie die Diaskeuasten dazu kamen, wohl indra iti aber nicht indra api sondern indro api, agne api zu schreiben. Offenbar sind es die Abhinihita-Schreibungen indropi, agnepi, die den Schlüssel hierzu ergeben. Denn es wird doch wohl kein Zufall sein, dass in den zweisylbigen Schreibungen -e a-, -o a- das (wie die Metrik zeigt, der ursprünglichen Aussprache zuwiderlaufende) e resp. o gerade nur vor dem einzigen Vocal eintritt, welcher auch zu den einsylbigen Schreibungen e, o mit dem Abhinihita Sandhi führen kann. Für die Diaskeuasten war, entsprechend dem Standpunct der jüngeren Zeit, die

[1]) Vergl. Benfey, Quantitätsverschiedenheiten I, 31 ff.

[2]) Besonders häufig ist eine derartige Krasis, wenn das zweite Wort iva ist, weil eben dies sich besonders eng an das vorangehende Wort anschliesst. — Dass auch Fälle vorliegen, in welchen der erste der zusammengezogenen Vocale nicht a ist, versteht sich von selbst.

einsylbige Schreibung (indropi) das zunächst Gegebene. Aber ihnen entging nicht, dass in der vedischen Poesie neben jener und sogar vorherrschend die zweisylbige Schreibung ihr Recht hatte. Wie es nun allerdings kam, dass sie eben hier mit der Anerkennung der zweisylbigen Schreibung Ernst machten, während sie doch für das nicht minder berechtigte -a a-, -i a- durchweg â, -y a- einführten, wird sich kaum ausmachen lassen. Aber die Thatsache, wenn vielleicht befremdend, steht doch fest, dass eben hier das sonst beliebte Zusammenpressen des vedischen Textes auf die möglichst geringe Sylbenzahl maassvoller als anderswo gehandhabt worden ist. Kann es uns da überraschen, wenn die zweisylbigen Schreibungen durch die daneben liegenden, der Auffassungsweise der Diaskeuasten weit homogeneren einsylbigen beeinflusst wurden? Wenn von ihnen das ursprüngliche $-a^y$ a-, $-a^s$ a- vor Allem unter dem Gesichtspunct aufgefasst wurde, dass es eine alterthümliche, zweisylbige Nebenform für das geläufige e, o sei, bei welcher das folgende a- nicht verloren war, wenn sie es also demgemäss als -e a-, -o a- ansetzten? So bietet sich, scheint es, eine Erklärung dieser Schreibweisen als eines reinen Diaskeuastenmachwerks ungezwungen dar[1].

---

[1]) Es ist schwer, den Punct genau zu bezeichnen, an welchem zuerst w i r k l i c h e s -ē a-, -ō a- (abgesehen von den Pragṛihyas) in indischen Versen auftritt. Dem Ṛigveda ist es, wie wir sahen, fremd. Auch die Yajurveden und der Atharvaveda sind voll von metrischen Indicien für die Kürze der -e, -o geschriebenen Laute vor a-. In den Versen der Brâhmaṇas und Upanishaden werden significante Stellen nicht leicht zu entdecken sein, da hier der Abhinihita Sandhi fast zur Alleinherrschaft gelangt ist. Doch finde ich im Ṣatapatha Br. XI, 3, 1, 5. 6 zweimal wiederholt den l e t z t e n Pâda eines Ṣloka: katham saṃtato agnibhiḥ, resp. tathâ saṃtato agnibhiḥ; hier ist das »-o« vermuthlich noch als kurze Sylbe zu verstehen. Beispiele für -ō a- weiss ich erst aus der buddhistischen Literatur anzuführen. Im Dhammapada finden wir erste Pâdas

Im Anschluss an die obige Besprechung des auslautenden -as sind hier noch die pronominalen Nominative sa und saḥ[1]) zu erörtern, bei welchen das Nebeneinanderstehen dieser beiden Formen specielle Fragen hervorruft. Für den Thatbestand des überlieferten Textes verweise ich auf Grassmann's Wörterbuch[2]). Vergleicht man die betreffenden Erscheinungen des Atharvaveda, so findet man dort, im Grossen und Ganzen wenigstens, den Standpunct der späteren Sprache erreicht, dass vor Consonanten sa, vor Vocalen saḥ resp. dessen Sandhi-Vertreter gesetzt wurde und die letztere Eventualität natürlich, weil eben ein wirklicher Hiatus hier nicht entstand, keinerlei Abneigung der Liedverfasser gegen

---

des Ṣloka wie die folgenden: n'atthi rāgasamo aggi (202 = 251), seyyo ayoguḷo bhutto (308), zweite Pâdas wie yo naro anuyuñjati (247), appatto âsavakkhayaṃ (272): aus welchen Stellen eine eingehendere Beobachtung der Pâlimetrik die Länge des o zu schliessen im Stande sein wird. Hier also, und so viel ich bis jetzt finde, erst hier ist das vor tönenden Consonanten entwickelte ō für as auf die Stellung vor Vocalen übertragen worden, wie es ja im Pâli auch auf die Stellung vor tonlosen Consonanten übertragen wurde. Mit voller Sicherheit über den Zeitpunct zu urtheilen, an welchem diese Uebertragung vor sich ging, werden allerdings erst weiter fortgesetzte Untersuchungen erlauben; dass dieselbe aber dem altvedischen Zustand gegenüber etwas Junges ist — anders als Osthoff Perfect 28 fg., Brugmann Grundriss § 556, 3 die Sache darstellen — steht schon jetzt fest. Wenn übrigens, wie dies wahrscheinlich ist, in der Zeit der vedischen Diaskeuasten die im Dhammapada vorliegende Lautgestalt -ō a- bereits in der lebendigen Sprache existirte, so wird die Annahme eben dieser Gestalt von Seiten der Diaskeuasten für den Vedatext um so begreiflicher.

[1]) Die Nominative sya und esha bieten mehr oder minder ähnliche Erscheinungen.

[2]) Verfehlt ist an Gr.'s Darstellung, dass derselbe so vor folgendem unelidirtem -a nur dann gelten lässt, wenn auf das a Doppelconsonanz folgt; die allerdings wenigen entgegenstehenden Fälle werden wegerklärt, indem Gr. das so als sa u auffasst (V, 44, 8 wohl mit Recht, in den beiden Fällen von I, 103, 5 aber ganz willkürlich). Es ist schlechterdings nicht abzusehen, inwiefern die Doppelconsonanz hier einen Unterschied ausmachen soll. Dass thatsächlich so a- fast immer eine Doppelconsonanz hinter sich hat, kommt offenbar daher, dass nach der Kürze des so (vor a-) das Metrum eine Länge fordern oder begünstigen musste.

sich hatte, also auch nicht durch besondere Seltenheit gekennzeichnet ist. Dass im Ṛigveda andre Verhältnisse vorliegen, ist leicht zu sehen. Zunächst hat das sa (saḥ) — ausser im zehnten Buch — unverhältnissmässig viel seltener ein vocalisch anlautendes Wort hinter sich, als der im Uebrigen geltenden Proportion von vocalischem und consonantischem Wortanfang entsprechen würde[1]). Lässt die hier offenbar vorliegende Absichtlichkeit darauf schliessen, dass die ṛigvedischen Dichter die Form saḥ vor folgendem Vocal keinesfalls in demselben Umfang, wie im Av. geschehen ist, in Anspruch nahmen, so bewährt sich diese Folgerung auch darin, dass — anders als im Av. — mit folgendem Vocal Contraction (wie in sed, semam, sodañcam) keineswegs selten ist: bei weitem häufiger, als dass die Annahme der nur ausnahmsweise stattfindenden Contraction über den Visarga hinüber hier ausreichen könnte. So sieht man, dass das Gebiet des saḥ im Ṛv. jedenfalls ein geringeres ist als im Av., und man steht vor der Alternative, für den ursprünglichen Rv.-Text entweder nur die Form sa anzuerkennen oder anzunehmen, dass zwar neben sa auch saḥ existirt, dass aber das Letztere erst auf dem Wege ist, sich seine spätere Geltung zu erobern. Ich glaube, dass der zweiten Annahme entschieden der Vorzug zu geben ist. Schon an sich ist es nicht wahrscheinlich, dass eine so weite, übergangslose Kluft den Sprachzustand des Ṛv. von dem des Av. trennen sollte, wie dies bei der ersteren jener beiden Suppositionen der Fall sein würde. Ferner aber spricht für die Existenz des saḥ

[1]) Die Fälle, in welchen sa (so) vor einem Vocal steht — mit oder ohne Contraction — verhalten sich zu denen vor einem Consonanten in Buch VI etwa wie 1 : 6,6; in VII wie 1 : 4,7; in VIII wie 1 : 6,0; in IX, wie 1 : 8,7, dagegen in X wie 1 : 2,0! Dabei sind die Fälle der Contraction in X besonders selten.

im Ṛv. — neben der Ueberlieferung — auch die von den sonst geltenden Proportionen wesentlich abweichende Häufigkeit des (eben nur scheinbaren) Hiatus im Vergleich zur Contraction mit dem folgenden Vocal. Diese Häufigkeit steigert sich noch im zehnten Buch, wo doch im Uebrigen der Hiatus seltener, die Contraction häufiger wird: so dass in diesem Buch die Annäherung an den Zustand des Av.[1]), das Anwachsen der Neigung zum Gebrauch des hiatusvermeidenden saḥ kaum verkannt werden kann.

Danach scheint es gerechtfertigt, den Dichtern des Ṛv. in Bezug auf sa und saḥ die, wenn vielleicht nicht strenge, so doch approximative Beobachtung folgender Normen zuzuschreiben:

1. Vor Consonanten stand sa[2]). So die Ueberlieferung, bestätigt durch die metrisch entscheidenden Stellen. Das saḥ, welches sich hier zum Zweck der Positionsbildung hätte empfehlen können, tritt nur in ganz vereinzelten, übrigens glaubwürdig überlieferten Fällen auf (III, 53, 21; VIII, 33, 16).

2. Vor folgendem Vocal wurde, wenn contrahirt werden sollte, sa gesetzt; wenn nicht, saḥ. Gegen beide Eventualitäten herrschte in der älteren Zeit Abneigung; unter ihnen jedoch gab man der letzteren den Vorzug. Die Tradition hält den Fall der Contraction und den des (scheinbaren) Hiatus fast durchweg richtig aus einander. Speciell vor folgendem a- giebt dieselbe natürlich das saḥ (sa') als so; wo das Metrum Contraction mit a- verlangt, ist in einer Reihe von Fällen sâ- überliefert (vergl. Prât. 172. 173; falsch in VI, 12, 4), in einigen andern so a- oder so mit dem Abhinihita Sandhi: mir scheint, dass in allen diesen Fällen sâ- herzustellen ist.

---

[1]) Dieselbe giebt sich auch in den Daten der vorigen Anm. zu erkennen.

[2]) Einmal sâ I, 145, 1: eine nicht sichere Stelle.

3. Am Pâdaende lag, wie ich meine, kein Grund vor, zu dem saḥ zu greifen, das offenbar nur gesetzt wurde, wo der Hiatus zu vermeiden war. Die Tradition giebt am Versende und vor einem Avasâna saḥ, bei sonstigem Pâdaende je nach dem folgenden Laut die Form, welche im Pâdainnern gefordert sein würde (Ausnahme V, 2, 4). Der ganzen Sachlage nach kann in der Ueberlieferung kaum etwas andres als eben dies erwartet werden; der Vermuthung, dass die thatsächlich im Pâdaausgang gebrauchte Form sa war, wird der Weg dadurch nicht versperrt.

Sieht man von diesen durch diaskeuastische Alterationen natürlich besonders gefährdeten Stellen des Pâdaendes ab, so bewährt sich in der Behandlung des sa und saḥ wiederum die Ueberlieferung als im Besitz einer Erkenntniss, welche nicht nach dem Product grammatischer Reflexion aussieht, sondern den Stempel echter, brauchbarer Erinnerung an sich trägt.

Vocalis ante vocalem. Nasalirter Schlussvocal.

Im vorigen Abschnitt ist untersucht worden, in welchen Fällen auslautendes î, û, e, o vor folgendem Vocal verkürzt und in welchen es nicht verkürzt wird. Wir schliessen hier einige Bemerkungen über die Behandlung des â in gleicher Stellung an. Kuhn[1]) ist meines Wissens der Erste gewesen, der die Verkürzung eines â vor folgendem Vocal[2]), soweit keine Contraction eintritt, als zulässig erkannt hat; wir dürfen, meine ich, noch einen Schritt weiter gehen und diese

---

[1]) Beiträge III, 120 fg. Vergl. M. Müller, Ṛigveda Translation, LXXXVII fg.

[2]) Selbstverständlich gehört der Fall, dass zwischen beiden Vocalen ein s oder y ausgefallen ist (imâ' agne, asmâ' id), nicht hierher.

Verkürzung als Regel behaupten[1]). Bei dem Ueberblick über die betreffenden Materialien sehen wir natürlich von den insignificanten Fällen ab — es sind 37 oder 38 —, in denen das fragliche â in der ersten Sylbe der Reihe, sodann von denen, in welchen es unmittelbar vor der Trishṭubh- oder Jagatîcäsur (69 Fälle) oder unmittelbar nach derselben (I, 189, 4) steht. Ebenso wenig fallen einige Stellen in's Gewicht, an welchen das â als viertletzte Sylbe einer Trishṭubh- resp. als fünftletzte einer Jagatîreihe[2]) oder als siebente Sylbe einer solchen Reihe mit der Cäsur nach der vierten[3]) steht: in diesen Stellungen überwiegt zwar, wie bekannt, der Gebrauch der Länge, aber die Kürze ist doch immerhin häufig genug. Für die Kürze nun des betreffenden Vocals treten zunächst die Stellen ein, an welchen das â zweite Sylbe hinter der Trishṭubh- oder Jagatîcäsur ist[4]). Entscheidend aber sind vor Allem die den Versausgang betreffenden Fälle. Hier finden wir â mit folgendem Vocal als drittletzte Sylbe der Trishṭubh:

I, 62, 8 vapurbhir â carato' anyâ-anyâ
I, 77, 1 kathâ dâṣema agnaye kâ asmai
I, 140, 13 (?) gaviaṃ yavyaṃ yanto dîrghâ ahâ
I, 165, 6 (?) kua syâ vo marutaḥ svadhâ âsît[5])
I, 174, 8 sanâ tâ ta' indara navyâ[6]) âguḥ

---

[1]) Wenn wir diese Regel für den Fall des Bestehenbleibens beider Vocale nachzuweisen suchen, wird nicht übersehen werden, dass auch in der Contraction die nämliche Verkürzung zur Erscheinung kommt, insofern -â i-, -â u-, -â ṛi- zu e; o, ar (a ṛi), nicht aber zu ai, au, âr wird. Vergl. Benfey, Ved. und Ling. 13.

[2]) Es sind 8 Fälle; zu ihnen kommt mit nasalirter Schreibung des â hinzu VI, 15, 9 ubhayâñ anu vratâ, falls hier das Neutrum ubhayâ vorliegt.

[3]) 4 oder 5 Fälle: IV, 19, 6; VI, 4, 4; 11, 1 (?); X, 61, 18; 132, 4.

[4]) I, 60, 4; 104, 5; 116, 16; 136, 6; VIII, 103, 13; X, 49, 10.

[5]) Aber vergl. oben S. 385 Anm. 1.

[6]) Der Padap. hat navyâḥ und der Saṃhitâp. contrahirt nicht.

IV, 3, 13 mâ veṣasya praminato mâ âpeḥ
V, 41, 16 evayâ maruto' achâuktau
— praṣravaso maruto' achâuktau
VI, 21, 8 ṣaṣvad babhûtha suhava' àishṭau
VI, 24, 5 aryo vaṣasya parietâ asti
VI, 63, 1 kua tyâ valgû puruhûtà adya
VII, 40, 3 na tasya râyaḥ parietâ asti
X, 22, 5 tuaṃ tyâ cid vátasyâṣvà âgàḥ[1]).

Dieser Reihe gehört auch an, wenn wir eine leichte und wahrscheinliche Correctur wagen:

X, 5, 6 ichan vavrim avidat pûshâ asya[2]).

Ferner steht das â als viertletzte Sylbe der Gâyatrî:

IV, 52, 2 aṣveva citrâ arushî
V, 51, 15 punar dadatâ aghnatâ
VIII, 20, 17(?) yuvânas tathâ id asat
VIII, 46, 29 shashṭiṃ sahasrâ asanam.

---

[1]) Ich übergehe bei dieser Aufzählung die zahlreichen Stellen, an denen tvotaḥ oder tvotâḥ am Ende der Trishṭubhreihe erscheint (vergl. Benfey, Quantitätsversch. IV, 3, 18). Dieselben würden hergehören, wenn tvâûtăḥ aufgelöst wird. Vermuthlich aber ist tuotăḥ zu lesen, vergl. die Verlängerung des vorangehenden Vocals in I, 73, 9 vanuyâmâ tvotâḥ. Allerdings ist in V, 3, 6 überliefert vanuyâma tvotâḥ; X, 148, 1 sanuyâma tvotâḥ: aber an der letzteren Stelle giebt das Sv. Ârcika sahyâmâ tvotâḥ, und, was wohl entscheidend ist, das Gâna liest in beiden zugehörigen Sâman tûvotâḥ. — Ich sehe auch von den Stellen ab, an denen sich Versausgänge wie tvâhuḥ u. dergl. finden und die Auflösung tuâhuḥ, nicht tvà âhuḥ geboten scheint (I, 104, 9; II, 32, 2; VI, 44, 10; VII, 16, 4; VIII, 1, 16; X, 2, 7; vergl. auch III, 47, 3 ye tuânu).

[2]) Ueberliefert ist pûshaṇásya. Schwerlich wird diese Form des Namens durch X, 93, 4 hinreichend geschützt, wo pûsháṇaḥ (mit anderm Accent!) Nom. plur. sein kann. Es liegt überaus nahe, bei vavri an das so oft im Veda besprochene Versteck des Agni, welchem das Lied gewidmet ist, zu denken. Dass Pûshan es ist, der ihn findet, ist sehr natürlich: ist es doch Pûshan's stehende Rolle, das Verlorene zu finden (Bergaigne, Rel. véd. II, 421): er ist der anashṭapaṣu (Ṛv. X, 17, 3), während in Bezug auf Agni gesagt wird »paṣuṃ na nashṭam padair anu gman« (X, 46, 2), Vergl. auch I, 23, 13. 14. — Uebrigens heisst es bereits in Ludwig's Uebersetzung: »Suchend fand er dort des Pûshaṇa Hülle [Pûshan seine Hülle?].«

Hierher wird auch mit Aufhebung der wahrscheinlich irrigen Nasalirung gehören:

I, 133, 6 ṣuṣoca hi dyauḥ kshâ na bhîshâň adrivaḥ
ghṛiṇân na bhîshâň adrivaḥ.

Diesen Gruppen von Stellen, welche das â an den nothwendig kurzen Stellen des Reihenausgangs zeigen, steht, so viel ich finden kann, keine einzige mit dem â in der langen vorletzten Sylbe der Trishṭubh (drittletzten der Jagatî) entgegen. Auch an drittletzter Stelle der Gâyatrî könnte derartiges â, wenn es als Länge gelten dürfte, nicht selten sein; in der That finde ich es nur an zwei Stellen:

I, 30, 14 â gha tvâvân tmanâ âptaḥ
IX, 66, 18 tvaṃ soma sûra' â ishaḥ:

nichts aber kann die Regel deutlicher bestätigen als eben diese Ausnahmen, denn beide Pâdas stehen an Stellen, in welchen der trochäische Tonfall des Gâyatrîausgangs herrscht und mithin eher die Kürze als die Länge der Drittletzten zu erwarten ist.

Diesen bestimmten Ergebnissen gegenüber, welche die Untersuchung der Reihenausgänge liefert, können die Reiheneingänge mit ihren so viel schwankenderen metrischen Gestaltungen nicht wesentlich in Betracht kommen, wenn auch allerdings die Verkürzung des â in nicht ganz seltenen Fällen die ungern gesehene Vereinigung zweier Kürzen in den Sylben II und III herbeiführt. Ich begnüge mich, die den Reiheneingang betreffenden Materialien hier zusammenzustellen: I, 127, 10; 129, 9 (mit überlieferter Nasalirung des â); II, 19, 3; 41, 17; IV, 57, 7; V, 45, 2; 61, 5; VI, 23, 4; VIII, 16, 3. 7; 46, 10; 101, 13; IX, 88, 3; X, 14, 3; 26, 1, 9; 49, 11; 50, 2; 60, 7; 61, 8. 9; 93, 13; 105, 4; 132, 2; 145, 3; 161, 5[1]).

---

[1]) Hierher gehören wohl auch die vielen Fälle, in denen viersylbiges indrâgnî an der Spitze der Reihe steht: allerdings kann das erste Element auch als indra- aufzufassen sein, vergl. indra-vâyû.

In fünfsylbigen (Virâj-) Reihen finde ich â vor folgendem Vocal an zwei Stellen, beidemal in der dritten Sylbe der Reihe, die bekanntlich vorherrschend kurz ist: I, 69, 9 vibhâvâ usraḥ; VII, 34, 1 pra ṣukrâ etu.

Der Vollständigkeit wegen führe ich noch einige corrupte oder unnormal gebaute Verse an, in welchen derartiges â erscheint oder erscheinen könnte: I, 120, 1; 173, 4; X, 93, 14; 105, 2. 11; 164, 3.

Als Ergebniss unsrer Untersuchung werden wir die stehende Verkürzung des â vor folgendem Vocal behaupten dürfen. Schwerlich gehört übrigens diese Erscheinung in denselben Zusammenhang mit der Verkürzung des î, û (S. 456 Anm. 2). Bei den letzteren Lauten geht offenbar ein Theil des Vocals in den Halbvocal über, und es bleibt als vocalisches Element eine Kürze zurück; bei â dagegen kann von nichts Anderm als einer Anwendung der Regel vocalis ante vocalem die Rede sein. Uebrigens zeigt sich die Verschiedenheit beider Fälle auch in der Statistik: die Häufigkeit, mit welcher der Schlussvocal von ṣushmî, vâjî etc. von der Verkürzung betroffen wird, steht in bemerkenswerthem Gegensatz zu der verhältnissmässigen Seltenheit derartiger Fälle bei dem als Wortausgang an sich so viel häufigeren â: wobei auch noch beachtet werden muss, dass man beim â, wie die mitgetheilten Materialien erweisen, das Zusammentreffen der beiden Vocale durch die Cäsur zu mildern für wesentlich hielt.

Die oben (S. 468) berührten Fälle der nasalirten Schreibung eines â vor folgendem Vocal geben den Anlass, hier einige Bemerkungen über diese zur Beseitigung des Hiatus bestimmten Nasalirungen hinzuzufügen. Die grosse Haupt-

masse derselben betrifft den Schlussvocal des Pâda vor folgendem, durch kein Avasâna getrennten Anfangsvocal: ă vor e und o; â vor ṛi in vielen Fällen, die Worte â und sacâ vor folgendem Vocal[1]). Bei der Natur der Pâdatrennung liegt es, wie schon von Benfey ausgeführt worden ist, auf der Hand, dass wir es hier nicht mit etwas Ursprünglichem, sondern mit Diaskeuastenregeln zu thun haben, welche, auf was für Einfällen sie auch beruhen mögen, für uns werthlos sind. Nun findet sich aber die Nasalirung von â und in einem Falle (I, 79, 2) von a auch im Innern des Pâda[2]). Sie tritt nur an Stellen ein, wo das ă mit dem folgenden Vocal nach Ausweis des Metrums nicht zusammenzuziehen ist, aber es kann, wie nicht erst gesagt zu werden braucht, auch nicht entfernt davon die Rede sein, dass jedes â oder auch nur jedes â gewisser Formen, welches mit folgendem Vocal nicht contrahirt ist, nasalirt würde, vielmehr bilden die betreffenden Fälle die verschwindende Minderzahl. Doch verdient es beachtet zu werden, dass, so selten an und für sich das Zusammentreffen von -â ṛi- ohne Contraction ist, gerade in diesem Fall die Nasalirung fast stehend[3]) eintritt: kadâñ ṛitacid V, 3, 9, mâtâñ ṛiṇuta V, 45, 6, maghavâñ ṛijîshî IV, 16, 1[4]). An einigen weiteren Stellen liegt, wie ich glaube, die Sache anders: vibhvâñ ṛibhuḥ IV, 33, 6 vergl. IV, 36, 6; vibhvâñ ṛibhukshâḥ VII, 48, 3; svavâñ ṛitâvâ III, 54, 12; VI, 68, 5;

---

1) Prâtiṣâkhya 164 fgg.; Benfey, Vedica und Linguistica 10 fgg., 163 fgg.; Lanman Index s. v. Nasalization. — Dass die Regel über die Nasalirung von ă vor e und o (Prât. 166) aufgestellt wird als »Lusâd arvâk« geltend, beruht darauf, dass der letzte derartige Fall X, 34, 5 steht (X, 121, 3 tritt die Nasalirung nicht ein): Lusa aber ist der Ṛishi von X, 35.

2) Die Aufzählung der Fälle s. bei Benfey a. a. O.; Prâtiṣâkhya 167–170.

3) Benfey (S. 11) lässt das -a ṛi- innerhalb desselben Pâda stets eine Sylbe bilden, nimmt also für den Fall der Nichtcontraction stets die Nasalirung an. Aber ich finde wenigstens eine Ausnahme: I, 127, 10 jûrṇir hota ṛishûṇâm.

4) Vergl. über die letzte Stelle Benfey a. a. O. 20.

svatavâñ ṛishvaḥ IV, 20, 6. Nach den Ausführungen J. Schmidt's[1]) muss es für wahrscheinlich gelten, dass die Stämme suavas, svatavas, vibhvan von der Analogie der vâṃs-Stämme erfasst wurden und so den Nominativ suavân, svatavân, vibhvân (neben vibhvâ) bildeten. Hier lagen also zufälligerweise an einer Reihe von Stellen gerade vor dem ṛi-Vocal Formen auf -âñ vor, die theils im Padapâṭha thatsächlich als an sich auf -â ausgehend angesehen werden, theils sehr wohl so angesehen worden sein können. Hiermit war, wie ich meine, die Veranlassung zur Aufstellung der Regel gegeben, dass — vom Fall der Contraction abgesehen — â vor ṛi nasalirt wird, welcher Regel zu Liebe dann die Schreibungen kadañ ṛitacid etc. sammt den analogen Schreibungen am Pâdaende in den Text gesetzt sein werden.

Ist demnach für die weitaus meisten Fälle der Nasalirung späterer Ursprung gewiss oder doch wahrscheinlich, so wird es gerechtfertigt sein, auch bei den noch übrig bleibenden sporadischen Fällen gegen die Echtheit der betreffenden Erscheinung Misstrauen zu hegen, wenn auch die Entstehung der einzelnen derartigen Schreibungen schwerlich nachzuweisen sein wird[2]). Das Misstrauen ist um so gerechtfertigter, als an der einzigen Stelle, an welcher das Metrum in Betracht kommt — ich sehe von dem unzuverlässigen Indicium der viertletzten Trishṭubhsylbe ab —, dasselbe gegen den Nasal entscheidet: in dem S. 468 angeführten Verse I, 133, 6, in welchem offenbar bhîshâ adrivaḥ an-

---

[1]) KZ. XXVI, 357 fg.

[2]) Bei I, 79, 2 aminantañ evaiḥ — dem einzigen Fall, welcher ă betrifft — liegt es nahe, Zusammenhang mit der für das Pâdaende geltenden Regel Prât. 166 zu vermuthen. Ist nun jene Regel aus diesem Fall herausgesponnen worden, oder beruht der Fall vielmehr auf einer vereinzelten Uebertragung der Regel auf das Innere des Pâda? Die sogleich vorzulegende chronologische Erwägung (S. 472) macht mir das Erstere wahrscheinlicher.

zunehmen und die Regel vocalis ante vocalem anzuwenden ist.

Dass übrigens die Nasalirungen nirgends erscheinen, wo das Metrum die Contraction verlangt, spricht immerhin, wie ich glaube, dafür, dass diese Schreibung — wenigstens soweit sie das Innere des Pâda betrifft — nicht den jüngeren oder jüngsten Phasen der diaskeuastischen Textbehandlung, d. h. nicht derjenigen Periode angehört, in welcher man ohne jede Rücksicht auf das Metrum die einmal angenommenen Grundsätze in Bezug auf Contraction dem Text durchgehend aufzunöthigen gewohnt war.

Engere und losere Wortverbindung.

Bei einer Reihe satzphonetischer Erscheinungen des Veda zeigt es sich, dass derselbe Auslaut vor demselben Anlaut des nächsten Wortes verschiedene Gestalten annimmt je nachdem die Verbindung der beiden Worte eine engere oder eine losere ist. Bald lässt allein die engere Verbindung — insonderheit bei den Encliticis, aber nicht allein bei diesen — die lautlichen Wirkungen zwischen Auslaut und Anlaut zu Stande kommen, welche den im Wortinnern geltenden Lautgesetzen entsprechen; bald begünstigt, wo diese Wirkungen regelmässig eintreten, die losere Verbindung in höherem Maasse als die engere die Aufhebung der Regel durch das Eindringen anderweitiger, insonderheit der Pausaformen: denn die letzteren gewinnen natürlich am leichtesten an denjenigen Stellen des Satzinnern Geltung, an denen der lockere Zusammenhang der Worte ein dem Satzende mehr oder weniger angenähertes Aussehen herbeiführt. Wenn abhy anûshi gesagt wird, aber abhi (überliefert abhy) aṃhuro gât, so zeigt uns dies den Einfluss der Wortnähe auf die Lautgestalt und

zeigt zugleich, wie derartige Erscheinungen dem ausgesetzt waren, in der Tradition nivellirt zu werden. In andern Fällen sind die Schicksale, welche dieselben im Lauf der Ueberlieferung erlitten haben, günstigere gewesen. So bei der Erhaltung von -as, -ish, -ush vor k und p (dem sog. Upâcâra) im Fall der grösseren, dem Eintreten der Pausaformen -aḥ, -iḥ, -uḥ im Fall der geringeren Wortnähe[1]); entsprechend bei der Erhaltung von -ish, -ush vor t, welches dann cerebralisirt wird, und andrerseits dem Auftreten von -is t-, -us t- (agnish ṭam brahmaṇâ saha, sadhish ṭava, nish ṭatakshuḥ, aber ûtibhis tireta)[2]); ebenso bei dem Uebergang des anlautenden s in sh nach vorangehendem »nâmin«-Vocal[3]) (adhi shṇunâ, pari shicyate, aber sûrishu syâma), wo sich, obwohl die Ueberlieferung offenbar von Verwirrung ganz frei nicht ist, doch das Moment, wie ich es nennen möchte, der grösseren oder geringeren Wortnähe mit Sicherheit als das Entscheidende erweist. Auch durch die natürlich gleichfalls vielen Störungen ausgesetzte traditionelle Behandlung der Cerebralisirung des n nach r und sh des voraufgehenden Wortes (Prât. 372 fgg.; pra ṇonumaḥ, svar ṇa, pra ṇaḥ[4]),

---

1) Prâtiçâkhya 262 fgg.; vergl. Whitney Gramm. 171. — Ohne hier im Einzelnen die Abgrenzung der betreffenden Erscheinung prüfen zu wollen, weisen wir nur darauf hin, dass ihre Erhaltung in der Tradition im Ganzen eine recht gute ist. Man vergleiche etwa havish kṛiṇudhvam â gamat VIII, 72, 1, jyotish kartâ yad uçmasi I, 86, 10 (Prât. 266) mit uru jyotiḥ kṛiṇuhi matsi devân IX, 94, 5 (Prât. 270): im letzten Fall hält die Cäsur die Worte jyotiḥ und kṛiṇuhi aus einander. Aehnlich divas pṛithivyâḥ pary oja' udbhṛitam VI, 47, 27, aber pra ye divaḥ pṛithivyâ na barhaṇâ X, 77, 3 (Prât. 276). Oder man beachte neben den zahlreichen Stellen, an welchen die Verbindung divas pari erscheint, den Vers IX, 8, 8 = 39, 2 vṛishṭim divaḥ pari srava: hier gehört divaḥ mit vṛishṭim zusammen.

2) Prâtiçâkhya 348 fgg.; Whitney Gr. 188b; Osthoff Perfectum 38.

3) Prâtiçâkhya 318 fgg.; Whitney 188a.

4) Aber im überlieferten Text auch mehrfach pra naḥ, ohne dass die Abgrenzung der Fälle irgend mit Verschiedenheiten des Satzbaus zusammenfiele.

aber pra nûnam, pra navyasâ) blicken die Wirkungen der Wortnähe deutlich hindurch; in diesem wie in den vorangehenden Fällen liefern die Verbindungen von Präposition und Verbum ein Hauptcontingent der Materialien für den Fall der stärkeren Beeinflussung der Worte unter einander. Es sei endlich noch an die oben (S. 431 fg.) besprochene Erhaltung von Verbindungen wie -âṃs c- bei grösserer, ihre Verdrängung durch -âñ c- bei geringerer Wortnähe erinnert.

Im Einzelnen hat natürlich die Kritik derartigen Erscheinungen gegenüber, sobald sie einmal in der Ueberlieferung in Verwirrung gerathen sind, und sobald die Corruptelen sich nicht am Metrum offenbaren, keine grosse Hoffnung, die ursprüngliche Abgrenzung der verschiedenen Fälle herstellen zu können. Aber uns bleibt doch die Pflicht, wenigstens auf die Richtung hinzudeuten, in welcher die ursprüngliche Textgestalt offenbar liegen muss. So wird die Vermuthung ausgesprochen werden müssen, dass der Unterschied des Sandhi je nach der Wortnähe noch auf andern, bisher nicht berührten Gebieten bestanden haben wird, auf welchen die Ueberlieferung ihn so spurlos hat verschwinden lassen, wie er etwa in Bezug auf abhi und abhy vor folgenden Vocalen verschwunden ist. Zeigt uns die Behandlung von -s p-, von -s k-, wie die Pausaform auf -ḥ, die in der späteren Sprache allgemein durchgedrungen ist, im Veda im Innern des Satzes nur erst in den Fällen der weiteren Wortferne Geltung gewonnen hat, so kann wohl die Frage aufgeworfen werden, ob nicht ähnlich neben einem Sandhi der Wortferne wie namo mahadbhyaḥ auch ein Sandhi der Wortnähe, wie namas me — mit der Lautgruppe sm unverändert wie im Innern des Wortes (asmi) —, ebenso havish me etc. anzunehmen wäre[1].

[1]) Man vergleiche manasmaya (Ṛv.) gegenüber späterem manomaya, ayasmaya (Ṛv. und auch später) gegenüber ayomaya.

Sollte nicht andrerseits neben der Verbindung -s t-, welche wegen des gleichartig dentalen Characters der beiden Laute in der überlieferten Sprache zur Alleinherrschaft gelangt ist, in den Fällen der grösseren Wortferne, etwa unter dem Einfluss der durch die Trishṭubhcäsur bedingten Auseinanderrückung der Worte, auch die Pausaform -ḥ t- bestanden haben? Vermuthungen wie diese dürfen geäussert werden, so klar es ist, dass hier, wo das Metrum keine Indicien giebt, alle Versuche den Text im Einzelnen entsprechend durchzucorrigiren ein blosses Spiel der Phantasie sein würden.

Es liegt nahe anzunehmen, dass auch in der Sandhibehandlung des auslautenden r ähnliche Verschiedenheiten concurrirender Möglichkeiten verwischt sind. Sollte nicht an manchen Stellen, wo in der Ueberlieferung, den traditionellen Sandhiregeln entsprechend, statt des auslautenden r das ḥ der Pausa oder die durch die Vermischung des r-Auslauts mit dem s-Auslaut herbeigeführten[1]) Formen erscheinen, in der ursprünglichen Aussprache im Fall engster Verbindung mit dem folgenden Worte das r erhalten geblieben sein, wie es im Wortinnern in der entsprechenden Stellung lautgesetzlich erhalten worden ist? Da sich z. B. die Enclitica ca und cid stets als in engster Verbindung mit dem vorangehenden Wort stehend erweisen, ist es nicht wahrscheinlich, dass statt des überlieferten svaṣ ca (VII, 66, 9), ahaṣ ca (VI, 9, 1), sasvaṣ cid (VII, 59, 7; 60, 10) wir vielmehr suar ca, ahar ca, sasvar cid anzunehmen haben, entsprechend der unveränderten Er-

---

[1]) Und zwar mit derselben Abstufung des Sandhi der Wortnähe und der Wortferne, wie er beim s selbst auftritt: so pituḥ payaḥ VII, 101, 3, aber pitush pari VIII, 6, 10 wie divas pari. — Ueber I, 92, 4 âvar tamaḥ (Prâtiṣâkhya 259), wo das r ausnahmsweise dem Eindringen des s-Auslauts Stand gehalten hat, siehe oben S. 424 Anm. 1; vergl. Benfey Quantitätsverschiedenheiten VI, 11 fg.

haltung der Lautgruppe rc im Wortinnern (arcati, varcas; vergl. auch svarcakshas; svarpati Ṛv. gegen svaḥpati Sv.)?

Falsch angesetzte Stämme.

Die nachstehenden Bemerkungen finden ihre Stelle am bequemsten vielleicht hier, obgleich sie vom Standpunct der textgeschichtlichen Chronologie aus genau genommen an einen früheren Ort gehört hätten; es handelt sich um gewisse Entstellungen der Wortgestalt, welche die Urheber der lautlichen Diaskeuase offenbar als Erbtheil älterer Perioden überkommen haben.

Nicht ganz selten erscheinen im überlieferten Text declinirte oder conjugirte Stämme durch alle ihre Formen hindurch in einer vom Metrum als fehlerhaft erwiesenen Gestalt. Fälle dieser Art lassen sich wenigstens bei häufigeren Worten meistens hinreichend von denjenigen unterscheiden, in welchen die überlieferte Form die richtige und vielmehr auf Seiten des Metrums eine Licenz anzunehmen ist. Knüpft sich der Anstoss an ein bestimmtes Wort, und findet sich etwa, dass dasselbe nach seiner traditionellen Gestalt dem Metrum nirgends als an prosodisch indifferenten Stellen genügt, so wird die Kritik sich nicht bedenken, eine veränderte Ansetzung der Wortform aufzusuchen. Sie wird andrerseits einen solchen Versuch da ablehnen, wo ein Wort nur gelegentliche, mehr oder minder allen Worten gemeinsame Verletzungen des Metrums aufweist, und wo in der überwiegenden Menge der Fälle das Versmaass die überlieferte Prosodie des betreffenden Wortes zulässt oder sogar verlangt: wobei natürlich ein zweifelhaftes Mittelgebiet zwischen dieser und der vorher aufgestellten Gruppe von Fällen nicht vollkommen wird beseitigt werden können. Längst bekannte

und durchaus feststehende Fälle der falsch überlieferten Stammgestalt betreffen das Wort pâvaka, welches vielmehr als pavâka anzusetzen ist[1]), ebenso chadis (welches im Ṛv. X, 85, 10 richtig überliefert ist) für das überlieferte chardis. Sodann mehrere Worte, in welchen für langen ṛi-Vocal stehend der kurze überliefert ist[2]): so mṛiḍ-, dṛiḷha, tṛiḷha, in welchen Worten die prosodische Beobachtung und die morphologische Betrachtung — es muss Ersatzdehnung vorliegen — einander auf's Beste unterstützen[3]). Man kann den Thatbestand nicht, wie gelegentlich geschehen ist, so ausdrücken, dass »im Veda ṛi nicht nur den kurzen, sondern auch den langen Vocal bezeichnet.« Vielmehr ist die Form, die mṛîḍ-, dṛîḷha hiess, irrig als mṛiḍ-, dṛiḷha überliefert worden, weil sie in der Zeit der Ueberlieferer wirklich mṛiḍ-, dṛiḷha lautete. Der Atharvaveda ist ein Denkmal des Zeitalters, in welchem neben der alten Prosodie (ṛî) die moderne (ṛi) sich festsetzte; die Länge des Vocals ist dort nach Ausweis des Metrums vertreten bei mṛiḍ- I, 20, 1; V, 6, 5-7; X, 1, 22; XI, 2, 28; XVIII, 3, 16, bei dṛiḍha XI, 5, 11; die Kürze andrerseits bei mṛiḍ- V, 4, 7; XII, 1, 46. 47; XIX, 44, 4; 55, 2; bei dṛiḍha V, 30, 1; IX, 3, 3. — Von nicht geringerer sprachlicher Wichtigkeit als die Form dṛîḷha sind eine Reihe von Verbalformen der neunten Conjugation, wo das Metrum über das überlieferte ṣrîṇânaḥ VIII, 101, 9 hinweg zu der Form ṣriṇânaḥ führt; ebenso ṣriṇîtana IX, 11, 6 (überliefert ṣrîṇîtana); priṇanti IX, 74, 4; apriṇât VIII, 23, 16; priṇânaḥ

[1]) Die Annahme etwa einer Form pavaka würde, wie man leicht sieht, der Schwierigkeit nicht genügen. Pâvaka mit der späteren Prosodie scheint Muṇḍ. Upan. II, 1, 1 vorzuliegen: dies die älteste mir gegenwärtig bekannte Stelle. Das Prâtiṣâkhya, Manu etc. kennen das Wort natürlich nur als pâvaka.

[2]) Verg namentlich Benfey, Vedica und Verwandtes, 1 fgg.

[3]) Ueber tisṛiṇâm V, 69, 2 s. Ben ey a. a. O. 4, über nṛiṇâm ebend. 5 fg., Lanman 430.

I, 73, 1; II, 11, 17; IV, 3, 14; VII, 13, 1; bhriṇanti II, 28, 7; druṇânaḥ IV, 4, 1 (vergl. Kuhn Beitr. III, 122).

Die hier erwähnten Beispiele werden hinreichen, den Fall zu exemplificiren, dass eine im wahren Ṛiktext ausschliesslich auftretende Gestalt eines Wortes in der Tradition ebenso ausschliesslich durch eine andre, jüngere verdrängt worden ist. Wir sahen, wie im Atharvaveda bei einigen der besprochenen Fälle sich Schwankungen, die offenbaren Characteristica einer Uebergangsperiode finden. Man kann es danach a priori nur als wahrscheinlich ansehen, dass ähnliche Schwankungen auch im Ṛigveda auftreten werden: wo dann natürlich die Abgrenzung derartiger Fälle gegen solche, in denen lediglich eine freiere Handhabung des Metrums vorliegt, nur mit mangelhafter Sicherheit vorgenommen werden kann. Die statistischen Verhältnisse und daneben die sprachgeschichtliche Erklärlichkeit der etwa für die Restitution in Frage kommenden Formen sind die Momente, von welchen die Entscheidung allein abhängen kann, während dieselben doch selbstverständlich oft genug zur Herbeiführung einer sicheren Entscheidung unzureichend sind. Eine gewisse Wahrscheinlichkeit glaube ich z. B. der Annahme eines Stammes jâna neben jana beilegen zu müssen[1]. Beispielsweise für die Form janân haben wir folgende Stellen, welche eine lange erste Sylbe verlangen würden: I, 173, 8; II, 20, 2; III, 46, 2; V, 33, 2; VI, 10, 5; 20, 1; 49, 15; 67, 3; 68, 5; dagegen eine Kürze verlangend I, 50, 3. 6; 64, 13; 120, 11; II, 2, 10; VIII, 19, 14; 32, 22; 60, 16; X, 14, 12 (9 gegen 9 Stellen). Für die Form janâḥ: mit Länge der ersten Sylbe I, 89, 10; IV, 38, 9; VI, 11, 4; 51, 11; dazu vielleicht auch II, 24, 10; X, 53, 5; da-

[1]) Vergl. die Bemerkungen Saussure's, Mémoire 80, über den Vocalismus der a-Stämme. Siehe auch Kuhn Beitr. III, 466.

gegen mit der Kürze I, 102, 5; III, 2, 5; VIII, 1, 3; 5, 38; 40, 7; 43, 29; 46, 32; 74, 6 (4 bis 6 gegen 8 Stellen)[1]. Zwar mahnen Beobachtungen wie die oben S. 11 Anm. 1 über den Gebrauch von avase, avasaḥ etc. mitgetheilten zur Vorsicht; immerhin scheint mir bei jana der Widerspruch zwischen Metrum und überlieferter Wortgestalt doch ein zu häufiger, als dass die Annahme einer blossen metrischen Freiheit wahrscheinlich wäre; kurze Worte wie janâḥ und janân hätten sich ohne Schwierigkeit überall ohne Verletzung des Metrums in den Vers bringen lassen. Konnte wirklich jănâḥ so häufig an Stelle eines Spondeus im Ausgang der Trishṭubh gebraucht werden, warum wurde z. B. das noch weit häufigere manaḥ nie so gebraucht? Warum weisen bei diesem Wort alle überhaupt characteristischen Stellen — ihre Zahl ist 37 — ausnahmslos[2] auf die Kürze der ersten Sylbe hin? Mir scheint also, dass mit demselben Recht, wie wir aus den Materialien des Atharvaveda das Nebeneinanderstehen von mṛîḍ- und mṛiḍ- für die Zeit dieses Veda zu schliessen haben, so für den Ṛigveda das Nebeneinanderstehen von jâna- und jana- vermuthet werden darf[3].

[1]) Auf den ersten Blick überaus befremdend ist es, dass die zahlreichen Stellen für janam, ganz anders als die für janâḥ und janân, stehend auf die Kürze der ersten Sylbe führen. Offenbar erklärt sich dies aber daraus, dass wohl janam, nicht aber janâḥ janân aus Gründen des Sinnes regelmässig ein Adjectiv neben sich verlangt, also -ṃ janam. Indem mithin eine positionslange Sylbe vorausgeht, kann die erste Sylbe von janam selbst nur auf eine indifferente Stelle oder auf eine Kürze des Metrums fallen.

[2]) Höchstens könnte man V, 81, 1 entgegenhalten: yuñjate mana' uta yuñjate dhiyaḥ; eine Instanz, die, so lange sie allein steht, fortfällt.

[3]) Ein vergleichbarer Fall, der nicht den Stamm sondern die Endung betrifft, ist derjenige der medialen Duale auf -âthe, -âte, -âthâm, -âtâm, neben welchen traditionellen Formen fraglos Formen mit kurzer Penultima anzunehmen sind. Vergl. Kuhn Beitr. III, 121; Roth KZ. XXVI, 59 fg.; Bartholomae KZ. XXIX, 284 fg.

Wie übrigens die Tradition die Formenpaare yenâ und yena, abhi und abhî kennt und ihre Vertheilung im Ganzen richtig durchführt, so hat sie auch die doppelte prosodische Möglichkeit in Bezug auf Vocale des Wortinnern, die bei jâna und jana in Vergessenheit gerathen ist, in andern Fällen festgehalten. So beispielsweise bei sâdana[1]) und sadana. Die beiden Formen vertheilen sich im überlieferten Text offenbar durchweg richtig bis auf zwei Stellen. Im Pâdaausgang steht, den Forderungen des Metrums entsprechend, stets sâdanam, sâdane, sâdanaspṛiṣaḥ etc. (11 Stellen); nur einmal[2]) haben wir nṛishădane (V, 7, 2), vermuthlich ein Fehler, der sich daraus erklären wird, dass im Compositum nṛishadana das â sonst nirgends auftritt und nirgends aufzutreten Anlass hat[3]). Im Innern des Pàda erscheint das Wort meist unmittelbar hinter der Cäsur und zwar, wie nicht anders zu erwarten, mit ă (55 Fälle); sodann in wenigen Fällen an andern Stellen des Pâda, ohne Verlängerung und ohne Anlass zu derselben (VIII, 13, 2; 27, 5; 143, 4 und einige Stellen mit Compositis von sadana). Nur einmal tritt unmittelbar hinter der Cäsur die Form sâdanâ auf (X, 18, 13[4])): es scheint mir nahezu zweifellos, dass hier ein Fehler vorliegt, die irrige Uebertragung der dem Pàdaschluss zukommenden Länge auf eine Stelle des Verses, an welcher die Kürze durch die überwiegende Neigung der metrischen Praxis wie durch 55 Belege gesichert wird.

---

1) Saussure, Mémoire 172; Prâtiṣâkhya 576.

2) Die Stelle X, 97, 5 aṣvatthe vo nishadanam muss ausser Betracht bleiben; dies ist der erste Pâda einer Anushṭubh aus einer Zeit, als an dieser Stelle der jambische Ausgang nicht mehr die Regel bildete.

3) Ausser etwa VIII, 26, 24 nṛishadâneshu hûmahe (Kürze der zweiten und dritten Sylbe).

4) Auch die Parallelstellen des Av. und Taitt. Âr. haben das â.

Man stelle den hier dargelegten Verhältnissen von sadana und sâdana die entsprechenden Thatsachen etwa in Bezug auf das Wort savana gegenüber. Fast durchweg fällt die erste Sylbe desselben entweder im Gâyatrîpâda auf dessen vierte Stelle (16 Fälle) oder sie steht in der Trishṭubh- resp. Jagatîreihe unmittelbar hinter der Cäsur (75 Fälle); einmal fällt sie auf die dritte Stelle des Jagatîeingangs nach langer zweiter Sylbe. Es bleibt VIII, 38, 5 imà jushethâṃ savanâ: die einzige Stelle, an welcher die erste Sylbe vielleicht als den Platz einer Länge einnehmend angesehen werden könnte: aber in der That fällt offenbar auch diese Stelle fort; die viertletzte Sylbe des Pâda widersetzt sich gleichfalls dem jambischen Rhythmus, und so haben wir keinen Grund anzunehmen, dass der Dichter hier savanâ in der Geltung von -◡- zu brauchen beabsichtigte.

Es kehren also bei dem Gegenüberstehen von săvana einerseits und sădana andrerseits im überlieferten Text ähnliche Erscheinungen wieder, wie wir sie oben (S. 396) in Bezug auf avatŭ gegenüber avată bemerkt haben: die von der Tradition dargebotene Auffassung, dass im einen Fall die Kürze und die Länge zur Wahl stehen, im andern Fall die Quantität eine feste ist, bestätigt sich als für die Lieddichter selbst maassgebend.

Vervollständigt man das hier Gesagte durch die oben (S. 11 fg., 63 fg.) gegebenen Ausführungen über die Fälle, in welchen nicht eine andre Wortform als die überlieferte, sondern die mangelhafte Ausfüllung des metrischen Schemas durch die überlieferte Form anzunehmen ist, so werden diese Auseinandersetzungen, wenn sie auch nur auf wenige, typisch ausgewählte Einzelheiten erstreckt werden konnten, doch veranschaulichen, in welcher Weise unsrer Ueberzeugung nach aus den einst von A. Kuhn so scharfsinnig begonnenen

Versuchen, mit Hülfe des Metrums ältere vedische Wortformen herzustellen, sich bei erneuter Prüfung und bei Anwendung aller zur Verfügung stehenden Controlen vielfach wichtiger Ertrag gewinnen lässt.

Accentuation.

Wir beschliessen diesen Kreis von Untersuchungen mit einigen Bemerkungen über die Accentuation des Ṛigveda. Die neueren Discussionen über das Wesen des vedischen Accents, insonderheit die Arbeiten von Whitney[1]) und Masing[2]) geben uns die Möglichkeit, uns hier kurz zu fassen.

Ich betrachte es als eine sicher festgestellte Erkenntniss, deren Begründung ich hier nicht wiederhole, dass jede der drei Tonbezeichnungen — Horizontalstrich unter der Linie, Vertikalstrich über der Linie, drittens das Fehlen eines Zeichens — einen bestimmten Accent der Sylbe, bei welcher sie steht, ausdrückt: jede Sylbe mit dem Strich unter der Linie ist anudâtta, jede Sylbe ohne Zeichen udâtta oder was dem gleichsteht (pracaya), jede mit dem oberen Strich svarita[3]). Das Prâtiṣâkhya, die Zeichen der Manuscripte, die noch gegenwärtig in Indien herrschende Weise des Vedavortrags stimmen in allem Wesentlichen überein[4]) und erläutern sich

---

1) Namentlich in seiner Abhandlung On the Nature and Designation of the Accent in Sanskrit (Transactions of the Amer. Phil. Assoc. 1869–1870).

2) Die Hauptformen des serbisch-chorwatischen Accents (1876), 37 fgg.

3) Also a̱gnim i'le pu̱rohitam wäre genau genommen zu schreiben — wenn wir den Udâtta durch ´̱, den Svarita durch `̱, den Anudâtta durch Zeichenlosigkeit ausdrücken —: agním îḷé puróhìtám.

4) Eigenthümlich ist nur in der heutigen Vortragsweise, wie sie von Haug beschrieben wird, die Tonschwäche des Udâtta gegenüber dem Anudâtta und Svarita. Die für uns allein in Betracht kommenden Fragen der Tonhöhe werden durch diese vermuthlich moderne Wunderlichkeit, in deren Beurtheilung ich mich ganz L. v. Schröder (Maitr. Saṃh. Einl. XXXII) anschliesse, nicht berührt.

gegenseitig. Dies Betonungssystem anzusehen als entstanden aus der Missdeutung einer Schreibweise, welcher ursprünglich ein andrer Sinn zugekommen wäre, haben wir keinen Grund und kein Recht.

Bezeichnen wir den Accent der Sylbe, welche der Hochtonsylbe vorangeht, mit A, den Udâtta dieser Sylbe selbst mit B, den Accent der folgenden Sylbe mit C, die Accente der dann folgenden Sylben — bis das dem nächsten Hochton vorangehende A eintritt — mit D, so kommen bekanntlich nach dem Ṛik Prâtiçâkhya diesen Accenten, in deren Folge sich die regelmässige Tonbewegung darstellt, die nachstehenden Werthe zu: A ist Anudâtta, B Udâtta, C zuerst höher als Udâtta, dann als Udâtta gesprochen, D als Udâtta gesprochen. Dabei befremdet es, wie oft bemerkt worden ist, dass C — wie man meinen sollte, der Uebergang vom Hochton zum Tiefton — höher anhebt als der Hochton selbst[1]); das Niveau, zu welchem C hinabführt, sollte tiefer liegen als der Hochton, aber in der That liegt es auf der Höhe des Hochtons, welche im zweiten Theil von C erreicht und dann in D festgehalten wird, so dass zahlreiche Sylben, die an sich kein Recht dazu haben, auf die Hochtonhöhe gehoben erscheinen (bei D). Wesentlich andere sind die Verhältnisse, wie sie Pâṇini (I, 2, 29 fgg.) beschreibt. Nach ihm geht C von der Udâttahöhe aus und führt zum Anudâtta hinab (31. 32)[2]). Dem entsprechend ist D an sich Anudâtta,

[1]) Nicht minder verwunderlich wie beim enklitischen Svarita, von welchem wir hier sprechen, ist die Sache beim selbständigen Svarita, dessen Tonwerth das Ṛik Pr. von dem des enklitischen nicht unterscheidet. Wenn aus srućí iva wird srućî̀va, erhält das î im Anfang nicht die Tonhöhe des darin aufgegangenen í, sondern einen höheren Ton!

[2]) Zu der Auffassung von C als Udâtta + Anudâtta stimmen mehrere Prâtiçâkhyen, aber sie lehren trotzdem alle übereinstimmend die Gleichstellung von D mit B. Siehe die Angabe der Materialien (hinzuzufügen ist jetzt Ṛiktantra 53. 61) und die vortrefflichen Erläuterungen Whitney's zu A. Pr. III, 65.

welchem hier die Natur der Ekaṣruti beigelegt wird (39). Ebensowenig aber wie in dem System des Ṛik Prâtiṣâkhya fällt hier D mit A, der Tiefton nach dem Hochton mit demjenigen vor dem Hochton zusammen; der letztere liegt vielmehr nach beiden Systemen tiefer als der erstere. Im Prâtiṣâkhya war D Udâtta, A Anudâtta; hier (Sûtra 40), wo D Anudâtta ist, erscheint für A eine Bezeichnung, die diesen Ton als einen unter die gewöhnliche Höhe gesenkten Anudâtta characterisirt, sannatara (Schol. anudâttatara). Man sieht, dass die beiden Systeme sich durch eine Verschiebung unterscheiden, bei welcher alle Elemente ausser B dieselbe relative Lage behalten, aber im Verhältniss zu B auf- oder abwärts gerückt sind. Es lässt sich etwa folgende Veranschaulichung geben[1]:

R. Pr. C / B — C — D / A   Pâṇ. B C / C — D / A

Man wird nicht bezweifeln, dass das zweite Schema das der wirklichen Sprache — in grösserer oder geringerer Annäherung — entsprechende ist, das erste aber eine hieratische Vortragsweise darstellt, die eben auf der bezeichneten, rein willkürlichen und künstlichen Verschiebung beruht[2]. Die Natur der Sache entscheidet in der That klar genug über das Verhältniss der beiden Systeme[3]; was wir im einen als

---

[1]) Wenn in unsrer graphischen Darstellung die Intervalle zwischen den verschiedenen Tonhöhen gleich gross erscheinen, darf darauf natürlich kein Gewicht gelegt werden.

[2]) Vergl. Prâtiṣâkhya 208.

[3]) Die Darstellung des Prâtiṣâkhya sieht auch ihrerseits unverkennbar die Vorstellungsweise des andern Systems als zu Grunde liegend an. Es wird nicht gesagt: der zweite Theil des Svarita ist Udâtta, sondern: er ist Anudâtta, wird aber wie Udâtta gesprochen (Prât. 191). Ebenso nicht: die auf den Svarita folgenden Sylben sind Udâtta, sondern: sie sind Pracaya und werden wie Udâtta gesprochen (205).

befremdend hervorhoben, zeigt in dem andern verständliche Gestalt. Täusche ich mich übrigens nicht, so finden wir die von Pâṇini gelehrte Betonung auch im Wesentlichen in verschiedenen vedischen Saṃhitâs wieder. So zunächst bei den Maitrâyaṇîyas. Dieselben haben directe Bezeichnungen für unsre Elemente A, B, C; D aber bleibt unbezeichnet, wird also offenbar als von B verschieden, als eine eigne, gewiss zwischen A und B liegende Tonhöhe besitzend aufgefasst. Auch von der Zifferbezeichnung der Ârcikas des Sâmaveda glaube ich — ohne alle Schwierigkeiten derselben lösen zu können —, dass sie am ersten verständlich wird, wenn man dem Svaritazeichen 2 in seinem ersten Theil den Werth des Udâtta (1), in seinem zweiten Theil einen Mittelwerth zwischen 1 und 3 (dem Anudâtta) beilegt[1]. Die auf den Svarita (2) folgenden Pracayasylben haben im Sâmaveda kein eignes Zeichen, was so viel heisst, als dass das Zeichen 2 für sie fortgilt: dies muss aber natürlich nicht dahin verstanden werden, dass die doppelte in 2 enthaltene Tonhöhe sich bei jeder dieser Sylben wiederholt, sondern dass die Tonhöhe, welche dem Ende der mit 2 bezeichneten Sylbe zukommt, auch über die folgenden Sylben sich erstreckt.

Die Sâmanmelodien stehen, so viel sich bis jetzt erkennen lässt, im Allgemeinen ausser Beziehung zur Accentuation

[1]) Die bekannte Regel, dass 1 durch 2 vertreten wird, wenn 3 folgt, kann doch kaum besagen, dass der Udâtta vor folgendem tiefsten Ton in der ersten Hälfte über sein eigentliches Niveau erhöht, sondern nur, dass er in der zweiten Hälfte unter dasselbe gesenkt wird. — So lässt auch das Ṛiktantra (Sûtra 53) die erste halbe Mora des Svarita auf der Höhe, nicht über der Höhe des Udâtta liegen, und sagt die Nâradaçikshâ (Burnell, Ṛiktantra, Introd. XL): uccâd uccataraṃ nâsti. Wenn das Ṛiktantra (61) dann freilich doch den Pracayaton dem Udâtta gleichsetzt (vergl. Nâradaçikshâ a. a. O. XXXIX), so passt dies ebenso wenig zu dieser Auffassung des Svarita (vergl. S. 483 Anm. 2 und die dort citirte Note Whitney's), wie es sich mit der Bezeichnungsweise der MSS. vereinigen lässt.

des Textes; an einigen Stellen aber scheint es mir unleugbar, dass eine solche Beziehung doch obwaltet[1]). Zur Veranschaulichung gebe ich hier den ersten Vers des Pañcanidhanavairûpa aus dem Uhyagâna[2]):

1 r 2 r 1 r
yadyâva indra te ṣatam | e |
2 1 r r 2 1
ṣatam bhûmîr uta | syovâ | diṣam viṣaṃhas |
r 2 1 2 1r 2r 1 2 1 r 2 r
na tvâ vajrin sahasraṃ[3]) sûryâ anu | aṣvâ ṣiṣumatî
1 r 2 1r 2r 1
na jâtam ashṭa rodasî | iṭ |

In der herkömmlichen Weise accentuirt lautet der Text: yád dyā́va' indra te ṣatáṃ ṣatám bhū́mîr utá syúḥ | ná tvâ vajrin sahásraṃ sū́ryâ' ánu ná jâtám ashṭa ródasî.

Man sieht, dass sich die Melodie allein in den beiden höchsten Tönen der Scala (1 und 2[4])) bewegt[5]). Und zwar hat jede den natürlichen Udâtta tragende Sylbe die Note 1; jede Sylbe, die einer solchen folgt, aber nicht unmittelbar vor einer neuen Hochtonsylbe steht, also nach dem gewöhnlichen System jede Sylbe mit dem enklitischen Svarita, hat gleichfalls 1 (vergl. Pâṇini I, 2, 37); jede Anudâtta- und Pracayasylbe 2[6]).

Einen Fall des selbständigen Svarita in einem derartigen Sâman liefert das nas tanvañ ca Sv. vol. V p. 403; es wird

---

[1]) Vergl. Lâṭyâyana VII, 9, 7: yasya (scil. sâmnaḥ) ârcikam udâttânudâttaṃ tad ṛigûḍham.

[2]) Sâmav. ed. Bibl. Indica, vol. V p. 387.

[3]) sahasraṃ (2 2) der Bibl. Ind. ist offenbar Druckfehler.

[4]) Nach Burnell, Ârsh. Brâhmaṇa p. XLII fg. sind dies unsre Noten F und E.

[5]) Jede Note gilt für die folgenden Sylben fort, bis eine neue Note erscheint.

[6]) Nur bei dem Wort jâtam sind diese Regeln verletzt; ich wage nicht zu entscheiden, ob jâtam (1) hergestellt werden müsste.

geschrieben $\overset{2}{\text{nas}}$ $\overset{1}{\text{tanvañ}}$ ca; also dem natürlichen Svarita entspricht wie dem enklitischen die Note 1, und wie beim Udâtta, so hat auch hier die folgende Sylbe gleichfalls die Note 1.

Andre Beispiele dieser von den Accenten abhängigen Setzung der Noten liefert das Uhyagâna Sv. vol. V p. 408 (Ṛv. IX, 107, 1. 2), 433 (Ṛv. X, 170, 1-3). Auch im Geyagâna liegen, wenn ich mich nicht täusche, einzelne Sâman vor, bei welchen durch die Verzierungen des Gesangvortrages dieselbe auf den Accenten beruhende Notation durchscheint: so bei Sv. I, 193 (Bibl. Ind. vol. I p. 420), ebenso bei I, 209 (das. p. 443), wo nur der erste Pâda, wie beim Prastâva häufig der Fall ist, ganz auf die Note 5 gesungen wird.

Die gegenwärtige Kenntniss der Sâmanmusik ist viel zu unvollkommen, als dass unsre Darlegungen einen andern als einen rein provisorischen Character haben könnten. Aber bemerkenswerth scheint es immerhin, dass diese Melodien, deren Alter über dasjenige des Ṛik Prâtiṣâkhya unzweifelhaft weit hinausgeht, Zeugniss ablegen von der Existenz eines Nachtons in der Sylbe hinter dem Udâtta, für die Gleichsetzung dieses Tons mit dem natürlichen Svarita — allerdings in diesem System auch zugleich mit dem Udâtta —, ferner für das Fortfallen des Nachtons, wenn eine Udâttasylbe unmittelbar folgt, während die Doctrin von der Identität des Udâtta und Pracaya hier schlechterdings nicht zu Tage tritt, der Pracaya vielmehr die gleiche Behandlung mit dem Anudâtta erfährt. —

Wir werden kaum fehl gehen, wenn wir uns das Verhältniss zwischen der überlieferten Accentuation des Ṛigveda und der ursprünglichen, die, wenn auch gewiss hieratisch stilisirt, doch der Betonung der natürlichen Sprache wenigstens

nahe gestanden haben wird, etwa dem ähnlich denken, welches zwischen dem überlieferten und dem ursprünglichen Sandhi oder zwischen der überlieferten und der ursprünglichen Behandlung des Metrums besteht. Das Ueberlieferte zeigt auf Schritt und Tritt die Spur künstlicher Bearbeitung, aber in seinen Grundzügen weist es doch auf die Richtung hin, in welcher das Ursprüngliche gelegen hat. Der ursprünglichen Vortragsweise des Ṛigveda den enklitischen Svarita oder den Pracayaton der ihm folgenden Sylben als eine von dem Anudâtta, welcher dem Hochton vorangeht, verschiedene Betonung abzusprechen ist kein Grund vorhanden[1]). Wohl aber wird angenommen werden dürfen, dass nicht nur die oben (S. 484) besprochene Verschiebung der Tonhöhen, sondern auch die völlige Gleichsetzung des enklitischen Svarita mit dem selbständigen späterer Entwicklung zugehört, um so mehr, als Spuren der Verschiedenheit beider Svaritas sich in der vedischen Ueberlieferung thatsächlich erhalten haben[2]). Bezweifeln wird man ferner, dass die den Udâtta umgebenden Nebentöne sich schon ursprünglich, wie im traditionellen Text der Fall ist, über verschiedene Worte hinüber so wie innerhalb desselben Wortes stets in gleicher Weise entwickelt haben, ungehemmt selbst durch die stärksten Worttrennungen, durch die Trishṭubhcäsur etc., unbeeinflusst auch durch den in der Ueberlieferung latent gewordenen

[1]) Man beachte namentlich die vortrefflichen Bemerkungen von Masing, serb. chorw. Accent 42–45.

[2]) Vergl. Whitney Gramm. § 86. — Der primäre Svarita ist vom secundären in der Bezeichnungsweise der Maitrâyaṇîya-Hss., also unzweifelhaft auch irgendwie in der Aussprache der Maitrâyaṇîyas unterschieden (v. Schroeder, Einl. XXX fg.). — Eigenthümlich und befremdend ist die in Atharvan-Hss. sich findende Unterscheidung des Svarita hinter einem Udâtta — gleichviel ob der Svarita selbständig oder enklitisch ist — vom selbständigen Svarita hinter einem Anudâtta (Whitney Ath. Pr. p. 168). — Vergl. auch Weber, Vâj. Saṃh. Einl. S. X.

Hochton der Verbalformen, welcher durch die Verbalenklise des Hauptsatzes doch schwerlich restlos vernichtet wurde. Dass ferner z. B. die sich widersprechenden Bestimmungen der Ueberlieferung darüber, wann bei der Contraction eines hochtonigen und eines tieftonigen Vocals der Svarita entsteht, den Character reiner Willkür, nicht von Sprachgesetzen sondern von Grammatikerregeln tragen, hat schon Whitney[1]) mit Recht hervorgehoben: der Textkritiker aber muss sich natürlich bei diesen wie bei analogen Puncten begnügen, jenen Character der Künstlichkeit zu constatiren, ohne dass er die betreffende Erscheinung seinerseits nach einem selbsterfundenen System zu ordnen unternehmen dürfte.

Für die Zwecke unsrer Ausgabe scheint sich mir die Beschränkung auf die Bezeichnung des Udâtta und des selbständigen Svarita zu empfehlen[2]). Das Wesentliche der alten Betonung ist so in jedem Falle ausgedrückt; es ist damit die Grundlage gegeben, von welcher aus der Leser sich die secundären Erscheinungen je nach der Ausdehnung, welche seinen Auffassungen entspricht, mit Leichtigkeit ergänzen kann. So kommen wir, wenn auch unsre Deutung der in den MSS. gebrauchten Accentzeichen von der unter den meisten älteren Forschern herrschenden abweicht, doch im Resultat auf die z. B. von Aufrecht angewandte Bezeichnungsweise der Accente zurück.

[1]) Athv. Prât. p. 158; Transact. Am. Phil. Ass. 1869–70, p. 28.

[2]) Bekanntlich ist dies auch das Verfahren des von Bühler in Kashmir entdeckten Rig-MS.

Fünftes Capitel.

Die Ṣâkala- und die Vâshkala-Ṣâkhâ.

Wir suchten oben (S. 383 fg.) nachzuweisen, dass die maassgebenden Principien der lautlichen Behandlung, die im überlieferten Saṃhitâtext sichtbar sind, bereits vor Ṣâkalya durchgeführt waren. Nachdem wir uns jetzt mit der näheren Untersuchung jener Principien beschäftigt haben, wenden wir uns zu Ṣâkalya und den mit seinem Namen verknüpften Spaltungen der Ṣâkhâs.

Als Ṣâkhâs des Ṛigveda nennt der Caraṇavyûha (Ind. Stud. III, 253) die Ṣâkalâs, Vâshkalâs, Âṣvalâyanâs, Ṣâṅkhâyanâs, Mâṇḍûkâyanâs. Wir werden später sehen, in welchem beiläufigen Sinne allein die Âṣvalâyanâs und Ṣâṅkhâyanâs überhaupt als Schulen, die den Ṛiktext selbst vertreten, angesehen werden können. So finden wir denn auch anderwärtig in der Purâṇatradition (s. Ind. Studien a. a. O.) statt der fünf Ṣâkhâs nur drei genannt, die Ṣâkalâs, Vâshkalâs, Mâṇḍûkâs. Von diesen wiederum scheidet für unsre Untersuchung die Schule der Mâṇḍûkeyâs — so nenne ich sie nach Ait. Âr. III, 1, 1 — aus. So bekannt der Name des Mâṇḍûkeya bez. der Mâṇḍûkeyas aus der Âraṇyaka-, Prâtiṣâkhya- und Sûtraliteratur ist, so fehlt es doch einstweilen an allen Anhaltspuncten in Bezug auf die Ṣâkhâ der Mâṇḍû-

keyas. Schon im alten Indien muss die Kenntniss dieser Şâkhâ, wenn eine solche, der Şâkalaşâkhâ parallel stehend, wirklich je existirt hat, frühzeitig abgerissen sein. So bleiben für unsre Untersuchung nur die Şâkalas und Vâshkalas übrig[1].

In Max Müller's Darstellung der vedischen Literaturgeschichte wird von allen Spaltungen der vedischen Schulen diejenige der Şâkalas und Vâshkalas als die älteste hingestellt (H. A. S. L. 188. 376): nachdem sie bestand, sei erst in zweiter Linie die Bildung von Brâhmaṇaschulen wie der Aitareyiṇas, der Kaushîtakinas hinzugetreten. Ich bezweifle die Richtigkeit dieser Auffassung. Schon oben wurden in Bezug auf die Textgeschichte des Ṛigveda und insbesondere auf die Rolle des Şâkalya in derselben eine Reihe von Erwägungen vorgelegt, durch welche die grosse lautliche Durcharbeitung des Hymnentextes und vollends die jene Durcharbeitung voraussetzende Thätigkeit des Şâkalya vielmehr hinter die Brâhmaṇazeit als in oder gar vor dieselbe gerückt zu werden schien. Wenn auch über Vâshkala, das Haupt der andern Ṛikschule, kein ähnlicher Reichthum von Zeugnissen vorliegt wie über Şâkalya, so weist es doch auf eine von Şâkalya nicht sehr weit entfernte literargeschichtliche Stellung desselben hin, wenn die Vâshkalas als mit der Theorie des Sandhi beschäftigt erwähnt werden: der bei Şâṅkhâyana Şraut. XII, 3 genannte Upadruta-Sandhi wird erklärt als upadruto nâma sandhir Vâshkalânâm prasiddhaḥ (Ind. Studien IV, 231). Werfen wir ferner einen Blick auf die parallelen Şâkhâspaltungen auf dem Gebiet andrer Veden, so liefert diese Vergleichung weitere Stützen für unsre Ansicht

[1]) Bei den 21 Schulen der Bahvṛicas, die z. B. im Mahâbhâshya gezählt werden (Ind. Stud. XIII, 430), ist, wie die bekannte Stelle des Shadguruşishya zeigt, an Brâhmaṇaschulen zu denken.

von der Entstehungszeit der Ṣâkala- und Vâshkalaṣâkhâ. Wie nicht erst bewiesen zu werden braucht, ist das was wir auf dem Yajurveda-Gebiet mit der Spaltung der Ṣâkalas und Vâshkalas zu parallelisiren haben, nicht etwa der Gegensatz der Taittirîyas, Vâjasaneyins etc., sondern vielmehr Spaltungen wie die der Kâṇvas und Mâdhyandinas im weissen Yv., der Âpastamba- und Âtreyaschule unter den Taittirîyas. Durchweg finden wir uns bei den Namen der Schulhäupter, nach welchen diese Ṣâkhâs benannt sind, auf dasselbe Zeitalter der phonetischen, schliesslich in den Prâtiṣâkhyen niedergelegten Speculationen hingewiesen, dem auch Ṣâkalya angehört. Wie Ṣâkalya einen Padapâṭha zum Ṛigveda, so hat nach bekannten Zeugnissen Âtreya, das Haupt der einen Taittirîyaschule, einen Padapâṭha zur Taitt. Saṃhitâ verfasst. Kâṇva, der doctor eponymus der einen Ṣâkhâ des weissen Yajurveda, erscheint unter den im Vâj. Prâtiṣâkhya genannten Autoritäten über phonetische Fragen (Ind. Studien IV, 70). Also durchweg treten als Urheber der Textrecensionen dieser Stufe — ich denke hier natürlich nicht an jene Recensionen, die vielmehr einen andern Veda als eine andre Recension desselben Veda bedeuten (die Vâjasaneyinas gegenüber den Taittirîyas etc.) — keineswegs ṛishiartige Persönlichkeiten ferner Vorzeit auf, sondern Grammatiker, die demselben Stratum der literaturgeschichtlichen Ueberlieferung angehören wie Ṣâkalya. Sehr deutlich ergiebt sich auch die wahre Stellung der Epoche, welche die Heimath der Ṣâkhâspaltungen gewesen ist, wenn wir z. B. auf dem Gebiet des weissen Yajurveda verfolgen, welche Texte von der Ṣâkhâtheilung der Mâdhyandinas und der Kâṇvas ergriffen worden sind und welche nicht. Die Saṃhitâ des weissen Yajurveda ist es nicht allein, in welcher die Spaltung der Kâṇvas und Mâdhyandinas zur Erscheinung kommt, sondern bekanntlich ganz

ebenso das Ṣatapatha Brâhmaṇa. Und als das Erwachen der pantheistischen Speculation zur Entstehung der Upanishaden geführt hatte und das Textcorpus der weissen Yajusschule mit einer Upanishad, die man der Saṃhitâ (XL), und einer, die man dem Brâhmaṇa (XIV, 3 fgg.) zutheilte, ausgestattet worden war, fanden die Urheber der Mâdhyandina- und der Kâṇvaschule auch diese Texte vor, so dass dieselben ebenso wie die alten Theile der Saṃhitâ und des Brâhmaṇa von den Differenzen jener Schulen betroffen worden sind. Die Taittirîyas und die Vâjasaneyins besassen als Upanishaden zwei fundamental verschiedene Texte: denn die Spaltung der Taittirîyas und der Vâjasaneyins ist älter als die Entstehung der Upanishaden. Dagegen die Kâṇvas und die Mâdhyandinas besassen als Upanishaden zwei Redactionen derselben Texte: denn die Spaltung der Kâṇvas und der Mâdhyandinas ist jünger als die Entstehung der Upanishaden. — In der Literatur des Ṛigveda lag, als die Upanishaden verfasst wurden, die Spaltung der Aitareyins und Kaushîtakins bereits vor, und so haben sich in diesen beiden Schulen zwei wesentlich von einander verschiedene Upanishaden entwickelt. Dass hier andrerseits nicht, wie die analogen Verhältnisse des weissen Yajus erwarten lassen könnten, eine Ṣâkala- und eine Vâshkalarecension von Brâhmaṇa oder Upanishad entstand, hat offenbar seinen Grund eben darin, dass hier — anders als im weissen Yajurveda — auf der Basis einer und derselben Saṃhitâ eine Mehrheit von Brâhmaṇas resp. Upanishaden da war. So kam es, dass, als sich verschiedene Textrecensionen jener Saṃhitâ fixirten, sich nicht die gleiche Differenz in einem Brâhmaṇa und einer Upanishad[1]) fort-

[1]) Die Vâshkalopanishad (Ind. Stud. IX, 38 fgg.) und die problematische Ṣâkalyopanishad (das. II, 170) haben mit den uns hier beschäftigenden Fragen nichts zu thun.

setzte, sondern die Anhänger der einen Saṃhitâṣâkhâ sich diesem, die der andern sich jenem Brâhmaṇa — entsprechend bei den Upanishaden — zuwandten: wobei natürlich nicht ausgeschlossen war, dass die Upanishaden auch noch nach der Bildung jener Ṣâkhâs Erweiterungen aufnehmen konnten, wie dies bei dem Abschnitt von den »Saṃhitâs« wegen der dort sich findenden häufigen Nennungen des Ṣâkalya (oben S. 380) angenommen werden muss.

So erkennen wir als die Entstehungszeit dieser von Theoretikern der Phonetik in's Leben gerufenen Ṣâkhâs die Zeit nach dem Erwachen der pantheistischen Brahmanspeculationen und nach der Entstehung der grossen älteren Upanishaden, abgesehen von einzelnen Bestandtheilen der letzteren wie dem Saṃhitâcapitel. Wir müssen jetzt dazu fortschreiten, im Einzelnen die Differenzen zu untersuchen, welche unsre Quellen in Bezug auf den Ṣâkala- und den Vâshkalatext des Ṛigveda zu constatiren erlauben.

Eine bekannte Angabe der Anuvâkânukramaṇî (Vers 36) lehrt, dass die Vâshkalaṣâkhâ acht Hymnen mehr hatte als die Ṣâkalaṣâkhâ: jene zählte 1025, diese 1017 Sûktas. Angaben, die sich in einem Commentar zum Caraṇavyûha finden [1]), ermöglichen uns die genaue Bestimmung dieser acht Hymnen. Die Vâshkalaṣâkhâ, dies lehrt uns jener Commentar, stellte die beiden ersten Vâlakhilyahymnen (VIII, 49. 50) an eben die Stelle, an welcher wir sie lesen; die folgenden fünf Vâlakhilyalieder (VIII, 51-55) folgten auf VIII, 94 [2]); die

---

[1]) MS. im Besitz von Prof. Weber, der es 1880 von Whitley Stokes aus Calcutta erhalten und mir seine Benutzung gütig gestattet hat; fol. 22′–23.

[2]) Durch diese Angabe über den verschiedenen Umfang, welchen der Anuvâka VIII, 10 in den beiden Ṣâkhâs hat, erledigt sich die Annahme R. Meyer's (Ṛigvidhâna p. XXVII A. 1), dass die Anuvâkânukramaṇî die Lieder VIII, 11. 12. 18–20 dem erwähnten Anuvâka zugerechnet habe.

letzten vier Vâlakhilyas fehlten. Am Ende der ganzen Saṃhitâ, hinter X, 191, folgte bei den Vâshkalas noch das Saṃjñânalied von 15 Versen: der letzte Vers dieses Liedes (tac chaṃ yor â vṛiṇîmahe etc.) wird auch anderweitig öfters als der Schlussvers des Ṛigveda in der Vâshkalaṣâkhâ namhaft gemacht[1]). So ergeben sich, wenn man die Ṣâkalaṣâkhâ mit Ausschluss der Vâlakhilyas rechnet, bei den Vâshkalas acht Lieder mehr als bei den Ṣâkalas. Ohne hier in Bezug auf die Entstehung der betreffenden Abweichungen eine Vermuthung zu wagen, möchte ich doch hervorheben, dass die angeführten Daten auf die Autorität der Vâshkala-Ṣâkhâ kein sehr günstiges Licht werfen. Die Ablösung der beiden ersten Vâlakhilyas von den folgenden, welche mit ihnen durch die gemeinsame Form der paarweisen Parallelität und durch andre Beziehungen zusammengehalten werden, vor Allem aber das Abschneiden des achten Liedes von dem siebenten, zwischen welchen genau die nämliche Corresponsion besteht wie zwischen den vorangehenden Hymnenpaaren[2]): dies sind Momente, in welchen sich die Tradition der Vâshkalas derjenigen der Ṣâkalas keineswegs überlegen erweist. Auch das angeblich 15versige Saṃjñânalied am Ende des zehnten Maṇḍala führt auf keine günstigere Beurtheilung der Vâshkala-Varianten. Die fünf Verse, welche M. Müller und Aufrecht als Pariṣishṭa zu Ṛv. X, 191 geben, sind bedenklich genug; insonderheit der fünfte, der stellenweise aus dem Metrum herausfällt und ganz in den Character der Yajusprosa hin-

---

[1]) Siehe die Materialien bei Weber, Nachtrag zur zweiten Aufl. der Ind. Literaturgeschichte, S. 2.

[2]) Es verdient beachtet zu werden, dass, wie das Ait. Br. (VI, 28), ganz ebenso auch das Kaushîtaka (XXX, 4) von vier Paaren von Vâlakhilyas spricht. Das sind die acht Sûktas der vâlakhilyanâmakâ maharshayaḥ, welche Sâyaṇa zum Ait. VI, 24, 5 meint; die Vâlakhilyas 9–11 der Vulgata sind offenbar nicht von gleicher Dignität mit jenen.

übergeräth. Noch deutlicher würde sich die moderne Herkunft in den folgenden Versen zu erkennen geben, wären dieselben wirklich dem Liede zuzurechnen (s. unten). Uebrigens verletzt das Sûkta, mag es nun 5 oder 15 Verse haben, das Ordnungsgesetz des zehnten Maṇḍala.

Neben den bisher besprochenen Differenzen beider Şâkhâs in den Maṇḍalas VIII und X liegt noch im ersten Buche ein anukramaviparyâsa der Vâshkalas den Şâkalas gegenüber vor. Ein bekannter in der Anuvâkânukramaṇî (V. 21) und der Bṛihaddevatâ (Ind. Stud. I, 115) erhaltener Vers besagt, dass unter den kleinen Sammlungen des ersten Maṇḍala die des Kutsa (I, 94-115) bei den Vâshkalas hinter der des Paruccbepa (127-139) steht. Unsre Untersuchungen über die Anordnung des ersten Maṇḍala (S. 258) haben es als nicht unwahrscheinlich erwiesen, dass an dieser Stelle die Vâshkala-Tradition günstiger zu beurtheilen ist als in den eben erörterten Beziehungen.

Hiermit sind, so weit ich sehe, die vorhandenen Zeugnisse über Abweichungen der Vâshkalaşâkhâ vom Şâkalatext erschöpft. Die Beschaffenheit unsrer Materialien macht es nicht wahrscheinlich, dass noch andre derartige Differenzen zwischen beiden Texten, welche in der Anukramaṇî zum Ausdruck kämen, vorgelegen haben; wir würden von denselben erfahren. In Bezug auf Varianten der Lesarten versagt, so weit meine Kenntniss reicht, die Ueberlieferung durchaus[1]). Dass es sich um sehr tiefgreifende Differenzen

---

[1]) Es wäre überaus gewagt, eine Angabe wie die des Sâyaṇa zu Ṛv. I, 50, 3 (vergl. Benfey Ved. und Ling. 123), dass dort statt adṛişram »şâkhântare« die Lesart adṛişran sich finde, auf eine anderweitige Şâkhâ des Ṛigveda statt auf die vedischen Paralleltexte zu beziehen, von denen mehrere in der That adṛişran haben. Aehnlich wird z. B. von Sây. zu Ait. Br. II, 34, 7 mit dem Ausdruck şâkhântare auf die Taitt. Saṃh. hingewiesen.

handeln könnte, wird durch unsre früheren Untersuchungen über den Zustand des Textes in der Saṃhitâ- und Brâhmaṇazeit von vorn herein ausgeschlossen. Auf der andern Seite würde man doch wohl zu weit gehen, wollte man den Text der beiden Ṣâkhâs, bis auf die besprochenen Abweichungen der Anordnung, für geradezu identisch halten. Wir werden weiter unten zeigen, dass auch bei Yâska Textvarianten des Ṛigveda noch nicht vollständig aufgehört haben zu existiren. Auch die Vergleichung der in andern vedischen Schulen hervortretenden Verhältnisse spricht nicht für eine absolute Textgleichheit der beiden Ṛik-Ṣâkhâs. Was den Sâmaveda anlangt, so führen allerdings die von Weber (Ind. Stud. XVII, 315 fgg.) publicirten Anukramaṇîtexte der Naigeyaschule mit ihren Angaben der Pratîkas und ihren sonstigen Mittheilungen fast nirgends auf wirkliche Varianten zum gangbaren Texte. Die meisten unter den Abweichungen, welche Weber (S. 319) gesammelt hat, stellen offenbar keine Ṣâkhâdifferenzen, sondern reine Nachlässigkeiten der Anukramaṇî oder ihrer Handschriften dar. Vereinzelte Umstellungen, Hinzufügungen und Weglassungen von Versen bleiben aber doch bestehen, und eine Textdifferenz möchte man vermuthen, wenn das Daivatam zu II, 2, 1 angiebt pavasva pañca saumyâ' uttamâyâ' uttame sûryaḥ: der Text von Vers 139[1]) enthält im Sv. so wenig wie im Ṛv. die mindeste Beziehung auf Sûrya, und so mag hier im Naigeyatexte ein andrer dritter Pâda — beispielsweise pavasva sûryo dṛiṣe Ṛv. IX, 64, 30, oder dergl. — gestanden haben[2]). — In der Vâjasaneyi Saṃhitâ führt nicht nur das Prâti-

---

[1]) Dieser Vers und nicht, wie Weber annimmt, V. 129 scheint mir gemeint zu sein; zu pañca ergänze ich nicht ṛicaḥ sondern tṛicâḥ.

[2]) Weiteres über Differenzen der Sâmaṣâkhâs s. bei Burnell, Ṛiktantra p. XXVII fg., XLIX.

ṣâkhya (Ind. Stud. IV, 67) auf Textvarianten, sondern solche liegen bekanntlich in dem Nebeneinanderstehen der Mâdhyandina- und der Kâṇvarecension direct, und zwar in nicht ganz geringer Zahl vor. Dass sie in der Yajusprosa weitaus zahlreicher und bedeutender sind als in den Versen und insonderheit den alten Versen, entspricht der Natur der Sache. Darum fehlt es doch auch in diesen keineswegs an Varianten —: Varianten übrigens, in welchen bisweilen die verschiedenen Ṣâkhâs des einen Yajustextes Differenzen fortsetzen, die sich in viel älterer Zeit zwischen den grossen Hauptzweigen der Yajustradition gebildet hatten[1]. Diese Quelle von Varianten fiel nun freilich für die Vâshkala- und Ṣâkalaṣâkhâ fort, und auch sonst werden wir das Bild, welches uns die Kâṇva- und Mâdhyandinavarianten gewähren, nicht ohne Weiteres auf diese Ṣâkhâs übertragen dürfen, ohne die weitaus festere Consistenz der Ṛig-Ueberlieferung dabei in Anschlag zu bringen.

In den uns überlieferten Zählungen der Verse bez. der Vargas der ganzen Saṃhitâ finden sich mannichfache Differenzen, die sich zum Theil als auf verschiedener Berechnungsweise beruhend erklären, zum Theil mir wenigstens einstweilen unerklärlich sind, aber, so viel ich sehe, nicht die Annahme zulassen, dass die Vâshkalaṣâkhâ dabei im Spiele sei. Die Verszahl wird im Commentar des Caraṇavyûha fol. 16 auf 10 552 mit, 10 472 ohne die Vâlakhilyas angegeben; dabei sind die sog. naimittikadvipadâs (die, wie z. B. die dvip. virâjas, entweder einzeln oder zu je zweien

---

[1]) So setzen sich auch gelegentlich Varianten verschiedener Yajus-Saṃhitâs in Differenzen der Lesarten der Maitrâyaṇîya-MSS. fort; s. v. Schröder Maitr. Saṃh. II p. VII.

als Verse gezählt werden können) einzeln gerechnet. Eine von mir selbst angestellte Zählung erweist die angeführten Zahlen als unserm Text entsprechend. Nur scheinbar verschieden von diesen Daten sind diejenigen, welche sich in demselben Commentar fol. 19 finden. Dort werden gezählt (ohne die Vâlakhilyas) 10 496 Verse bei paarweiser, 10 566 bei einzelner Berechnung der 140 naimittikadvipadâs, endlich 10 580 Verse und ein Pâda (nämlich X, 20, 1) bei Hinzurechnung des Saṃjñânaliedes (oben S. 495). Unter diesen Zahlen ist es die Zahl 10 566, welche mit der Zahl 10 472 der vorher erwähnten Zählungen in Vergleich zu stellen ist. Die Differenz von 94 erklärt sich aus der verschiedenen Berechnung derjenigen Verse, die aus drei Ardharcas bestehen: beim Opfer werden die drei ardharcas als ein Vers betrachtet, beim Textvortrag als zwei Verse (»ardharcadvayena ṛig ekâ, ardharcenaikâ«, MS. fol. 17'); die Zahl derartiger Verse in der Saṃhitâ aber beträgt 94 [1]). — Die grösste der eben aufgeführten Summen, 10 580 Verse und ein Pâda, ist eine alttraditionelle Zahl; sie wird bereits von Ṣaunaka angegeben (Anuvâkânukr. Vers 43). Aber die scheinbar so vollkommene Uebereinstimmung dieser Zahl mit der Berechnung des Caraṇavyûha-Commentars bez. mit unsrer eignen, am Vulgatatext vorgenommenen Zählung halte ich für verdächtig; ich glaube, dass künstliche Operationen im Spiele gewesen sind, um diese Uebereinstimmung herbeizuführen. Dies zu erweisen stelle ich einige Zählungen der Vargas, aus welchen die Ṛiksaṃhitâ besteht, zusammen; die erste dieser Zählungen ist die der Anuvâkânukramaṇî (Vers 40-42); die zweite liegt

[1]) Diese aus drei Ardharcas und daneben andrerseits die aus einem Ardharca bestehenden Verse machen es verständlich, wenn nach den Angaben Ṣaunaka's (M. Müller, Hist. of A. S. L. 221) die Zahl der Halbverse im Ṛv. nicht genau doppelt so gross ist wie die der Verse.

in einigen Versen vor, welche im Caraṇavyûha-Comm. (fol. 6. 21 fg.) mehrfach citirt und erklärt sind: hier ist das Saṃjñâna mit seinen 4 Vargas = 15 Versen mitgerechnet; die dritte Zählung ist meine eigne. Die Vâlakhilyas sind bei allen Zählungen ausgeschlossen; die naimittikadvipadâs sind zu je zweien als ein Vers gerechnet.

Vargas	Ṣaunaka	Car. Comm.	Meine Zählung
Einversig . . .	1	1	1
Zweiversig . . .	2	2	2
Dreiversig . . .	97	100	99
Vierversig . . .	174	175	174
Fünfversig . . .	1207	1211	1210
Sechsversig . .	346	345	343
Siebenversig . .	119	120	121
Achtversig . . .	59	55	55
Neunversig . .	1	1	1
Summe der Vargas	2006	2010 [1])	2006
Summe der Verse	10417	10419 [1])	10402 [2])

Man sieht also, dass in der Summe der Vargas Ṣaunaka mit den von mir festgestellten Daten des heutigen Textes übereinstimmt. Aber in der Zahl der Verse liegt eine Differenz vor: und diese Differenz beläuft sich auf 15, also genau auf die Verszahl des Saṃjñânaliedes. Ohne Mitzählung dieses Liedes — dass er es nicht mitzählt, zeigen seine 2006, nicht 2010 Vargas — findet Ṣaunaka eine Summe,

[1]) Also ohne das Saṃjñâna auch hier die traditionelle Zahl von 2006 Vargas, aber 10 404 Verse: zwei Verse mehr als meine Zählung ergiebt und auch als zu den oben besprochenen Zahlen des Car.-Comm. stimmt. Ich weiss die Differenz nicht zu erklären.

[2]) Diese Zahl giebt auch Ṣaunaka in der Chandonukramaṇî, M. Müller H. A. S. L. 221 fg.

welche der traditionelle Text nur unter Hinzunahme des Liedes ergiebt. Wir schliessen daraus weiter: wenn Ṣaunaka als Gesammtzahl der Verse 10 580 (und einen Pâda) angiebt und dies unsern Zahlen unter Mitrechnung des Saṃjñânasûkta entspricht, so muss Ṣaunaka seinerseits dies Sûkta nicht mitgezählt haben; der Car.-Comm. aber, um Ṣaunaka's traditionelle Gesammtsumme von 10 580-1 herauszubringen, hat das Saṃjñâna als ausfüllenden Nothbehelf verwandt, durch welchen die Differenz zwischen Ṣaunaka's Ansätzen und dem modernen Text verhüllt wird. Weitere Verdachtgründe in Bezug auf die Mitrechnung des Saṃjñâna bei Ṣaunaka treffen an eben diesem Puncte mit den bisher entwickelten zusammen. Ist es an sich glaublich, dass, wie es nach dem Car.-Comm. der Fall sein müsste, die alte Zählung der Ṛigverse, welche die Zahl 10 580-1 ergab, das Saṃjñâna mitgerechnet haben sollte, während doch die Vâlakhilyas nicht gerechnet wurden? Die Vâlakhilyas, mindestens die auch von den Vâshkalas anerkannten, stehen der Geltung als Bestandtheil des Ṛigveda gewiss ebenso nah wie das Saṃjñâna. Und weiter: ist nicht die in der betreffenden Zählung angenommene Verszahl 15 des Saṃjñâna schon an sich verdächtig? Als Khila unsrer Ṛigrecension liegt das Lied in relativ acceptabler Gestalt, endend mit dem traditionellen Saṃhitâschlussvers tac chaṃ yoḥ, in fünf Versen vor. Die funfzehnversige Gestalt (Car.-Comm. MS. fol. 19'-20') hat hinter diesem Schlussvers allerhand nicht zusammengehöriges und theilweise recht junges Machwerk, so den Upanishadvers bhûtam bhavishyat prastoti maham (so die Hs.) brahmaikam aksharaṃ bahu brahmaikam aksharam, den Vers tryâyushaṃ Jamadagneḥ etc., endlich am Ende des Ganzen den als Schluss nun einmal unentbehrlichen, aber schon vorher dagewesenen Vers tac chaṃ yoḥ noch einmal! Mir scheint danach klar zu sein, dass das

wahre Saṃjñâna nur fünf Verse hatte, das funfzehnversige aber zu irgend einem Zweck, wahrscheinlich eben um die seit Şaunaka traditionell gewordene Gesammtzahl der Ṛigverse herauszubringen, künstlich zurecht gemacht ist[1]).

Beseitigen wir die an dieser Stelle sichtbaren Versuche, eine vorhandene Differenz zu beschönigen, so bleibt die Thatsache übrig, dass Şaunaka in seinem Ṛigveda 15 Verse mehr zählte, als wir — soweit ersichtlich, unter Anwendung derselben Zählungsweise — in dem unsrigen finden. Ich glaube doch kaum, dass sein Text in der That mehr enthielt als der heutige: wir würden darüber aller Wahrscheinlichkeit nach informirt sein. Er kann leicht einige längere Verse unter Absonderung von ekapadâs[2]) oder dvipadâs als zwei Verse gerechnet haben oder in irgend einer andern Art, die sich der Feststellung entzieht, von unsrer Zählungsweise abgewichen sein. Dass wirkliche Abweichungen seines Textes von dem unsrigen im Umfang und der Umgrenzung der Saṃhitâ, falls sie überhaupt anzunehmen sind, nur gering gewesen sein können, geht übrigens aus den besprochenen Zahlen in jedem Falle hervor.

Ich erwähne schliesslich noch die Vargazählung von MS. Chambers 785, welche Weber Ind. Stud. III, 255[3]) und M. Müller H. A. S. L. 221 mittheilen, mit 2042 Vargas und 10 622 Versen. Zu dem, was wir über die Vâshkala-

---

[1]) Eine weitere Bestätigung würde diese Ansicht empfangen, wenn die unten (S. 507 Anm. 1) ausgesprochene Vermuthung richtig ist, nach welcher ein Theil des angeblichen längeren Saṃjñâṇa mit dem in der Bṛihaddevatâ (VIII, 19; Meyer Ṛigvidhâna p. XXVI) davon getrennten Nairhastya identisch wäre.

[2]) Dass darüber, wo ekapadâs anzunehmen sind, Meinungsdifferenzen herrschten, zeigt das Prâtiṣâkhya 993 fg.

[3]) Die ebendas. erwähnte Zählung der Anuvâkânukr. deckt sich mit den oben aus derselben beigebrachten Angaben, nur dass die Zahl der sechsversigen Vargas, wohl durch blosses Versehen, auf 340 statt 346 angegeben ist.

ṣâkhâ wissen, passen diese Zahlen nicht; eine Erklärung derselben weiss ich nicht zu geben und vermuthe nur, dass irgend welche Khilas (s. unten) mitgezählt worden sind.

Die Vermuthung, dass eine Reihe in der Ṣâkalasaṃhitâ nicht enthaltener Textstücke, welche in der Bṛihaddevatâ und dem Ṛigvidhâna unter den Hymnen des Ṛv. erwähnt werden, der Vâshkalasaṃhitâ zugehören[1]), hat — abgesehen vom Saṃjñânasûkta — in den jetzt zugänglich gewordenen directen Angaben über die Hymnen, welche die Vâshkalaṣâkhâ vor der Ṣâkalaṣâkhâ voraus hat (oben S. 494), keine Bestätigung gefunden[2]). Waren mithin jene Textstücke in keiner der beiden Ṣâkhâs, über die allein wir einigermaassen concrete Kenntniss haben, als kanonisch anerkannt, so ist von vorn herein die Wahrscheinlichkeit, dass sie in einer andern Recension des Ṛigveda je für voll angesehen worden sind, nicht sehr gross. Immerhin aber wird es nicht überflüssig sein, das Aussehen der betreffenden Texte, denen durch die Nennung in jenen beiden der Ṣaunakaschule zugehörigen Werken ein gewisses Gewicht verliehen wird, genauerer Prüfung zu unterwerfen[3]).

R. Meyer[4]) hat gezeigt, dass ein Theil der in Frage

---

[1]) Weber, Nachtrag zur zweiten Aufl. der ind. Literaturgesch., S. 2 fg.

[2]) Wenn man, wie ich glaube mit Recht, die Aufzählung der Schlussverse der Maṇḍalas bei Ṣâṅkhâyana, Gṛihya IV, 5, mit der Vâshkalaṣâkhâ in Verbindung zu bringen pflegt — als Schlussvers des zehnten M. wird bei Ṣâṅkh. in der That tac chaṃ yoḥ genannt —, so haben wir auch hierin ein Zeugniss gegen die Zurechnung der hier in Rede stehenden Textstücke zur Vâshkalasaṃhitâ: als Schlussvers des fünften M. wird von Ṣâṅkh. der auch in der Vulgata an dieser Stelle stehende Vers aufgeführt, während die Bṛihaddevatâ (V, 17) und das Ṛigvidhâna (II, 21, 3) noch Andres folgen lassen.

[3]) Die Materialien s. bei R. Meyer, Ṛigvidhâna, Praefatio p. XIX fgg.

[4]) A. a. O. XXI fgg.

kommenden Texte identisch ist mit den in den Ṛig-Manuscripten an verschiedenen Stellen der Saṃhitâ, namentlich aber am Schluss der Maṇḍalas eingeschobenen Khilas, die gewissermaassen als Apokryphen dem kanonischen Text beigefügt sind. Auch entspricht die Stellung dieser Khilas in den Manuscripten durchweg den Orten, an welchen die Bṛihaddĕvatâ und das Ṛigvidhâna sie auftreten lassen. Indessen werden auf der einen Seite bei weitem nicht alle Khilas in den genannten Werken aufgeführt[1]), auf der andern Seite erscheinen in diesen manche Zusätze zur Vulgata, die unter den uns erreichbaren Khilas nicht nachzuweisen sind. Können wir nun folgern, dass solche uns nicht als Khilas bekannte Stücke dann eben der in jenen Texten beschriebenen Saṃhitâ in vollberechtigter Geltung zugehört haben müssen, die letztere mithin von der uns vorliegenden Saṃhitâ an den betreffenden Stellen verschieden gewesen sei? Woran, haben wir offenbar zu fragen, lässt es sich erkennen, ob ein in unsrer Saṃhitâ fehlendes Stück ein Khila ist oder ob es ein für voll anzusehendes Stück einer andern Saṃhitâ darstellt[2])? Wenn wir uns einmal berechtigt halten, die Abgrenzung des als canonisch anzuerkennenden Saṃhitâinhalts als disputabel zu behandeln — als fraglich über die engen Grenzen hinaus, welche die Ueberlieferung in Bezug auf den Bestand der Vâshkalaṣâkhâ ergiebt —, so haben wir offenbar

[1]) Von einigen derselben lässt sich sogar ausdrücklich zeigen, dass sie in der Saṃhitâ, welche in Bṛihadd. und Ṛigv. beschrieben wird, fehlten; s. Meyer a. a. O. XXIII.

[2]) Mit dem Kriterium, dass, was keinen Padapâṭha hat, ein Khila ist (so z. B. das Weber'sche MS. des Caraṇavyûhacommentars fol. 14': yasya mantrasya padâbhâvas tasya khailikatvaṃ siddhaṃ), ist natürlich, sobald es sich um verschiedene Ṣâkhâs handelt, nicht durchzukommen. Man beachte übrigens auch, dass das Lied VIII, 59, welches im Padapâṭha zerlegt ist, doch in dem von Sâyaṇa zu Ait. Br. VI, 25, 7 angeführten Vers als »sauparṇaṃ khailikam« bezeichnet wird.

noch viel mehr Anlass, bei den Khilas mit den Schwankungen zu rechnen, welchen derartige so zu sagen in der Luft herumfliegende, an den festen Kern der Saṃhitâ nur lose angewehte Gebilde ausgesetzt gewesen sein müssen. Wie Schwankungen in Bezug auf den Khilabestand noch in unsre Manuscripte hinein reichen, lassen sie sich um so viel mehr zwischen den Manuscripten und der Zeit der Bṛihaddevatâ erwarten. Also was in den Handschriften nicht als Khila erscheint, braucht darum noch nicht ein vollgültiger Hymnus einer andern Saṃhitâ gewesen zu sein. Braucht nicht gewesen zu sein und, meine ich, kann nicht leicht gewesen sein. Denn leicht ist die Annahme nicht, dass für Texte, die wir weder in der Ṣâkalasaṃhitâ, welcher doch die Schule Ṣaunaka's folgte (Ind. Stud. I, 107 fg.), noch in der offenbar neben der Ṣâkalaṣâkhâ allein der Kenntniss jener Kreise näher stehenden Vâshkalaṣâkhâ als anerkannten Bestand des Veda antreffen, auf irgend eine dritte verschollene Ṣâkhâ zurückgegangen werden müsste, statt dass man, was so nahe liegt, derartige Texte dem flottanten Material der Khilas oder khilaähnlichen *ἀδέσποτα* zuzählte.

Ist nach alledem noch ein Zweifel übrig, so bleibt, um ihn zu vermindern, kein andrer Weg, als dass wir das Aussehen der in Frage kommenden Textstücke selbst prüfen und zugleich untersuchen, ob der Ort, den sie in der Reihenfolge der Hymnen einnehmen, den Anordnungsgesetzen der Saṃhitâ entspricht. Stellen sich die Texte als jung und als die Ordnung verletzend heraus, so ist damit die Möglichkeit, dass sie in irgend einer andern Ṣâkhâ als canonisch anerkannt waren, freilich noch immer nicht ausgeschlossen, aber doch wesentlich herabgesetzt: beziehungsweise würde das Ansehen, welches jene Ṣâkhâ als Gewährleisterin für die literarhistorische Dignität der in ihr enthaltenen Texte beanspruchen kann,

auf ein Niveau herabgedrückt werden, wo sie etwa mit den Khilas unsrer Vulgata rangiren würde. Wir haben übrigens keine Veranlassung, eine Prüfung der bezeichneten Art eben nur auf die Texte zu erstrecken, die unter den Khilas unsrer Vulgata fehlen. So gross oder so gering die Möglichkeit ist, dass ein solcher Text in einer unbekannten Ṣâkhâ canonische Geltung gehabt habe, genau so gross oder so gering ist dieselbe Möglichkeit auch in Bezug auf die Khilas: denn dass ein Khila der einen Ṣâkhâ an sich ein vollgiltiges Sûkta einer andern gewesen sein kann, zeigt der Fall des Saṃjñânasûkta.

In der Regel nun ist schon die Stellung der in der Bṛihaddevatâ und dem Ṛigvidhâna zur Saṃhitâ hinzukommenden Hymnen verdächtig. Bald erscheinen dieselben am Ende eines Maṇḍala: so das Ṣrîsûkta, das Prajâvat- und Jîvaputralied, das Lied auf die Kühe (am Ende von M. V), das Nairhastya (vor dem letzten Liede von M. X). Bald findet eine Störung der Götterserie statt: so bei dem hinter VI, 44 mitten unter Indralieder eingeschobenen Tṛica (Nr. VIII der Khilas bei Aufrecht), der mit Indra nichts zu thun hat: der Grund, welcher jenes ganz moderne Stück an diese Stelle geführt hat, ist offenbar die Aehnlichkeit seines Wortlauts mit VI, 44, 24. Vielfach wird im zehnten Maṇḍala, einem Hauptsitz der Hinzufügungen, das Anordnungsprincip nach der Verszahl verletzt: so durch das dreizehnversige Lied hinter X, 103, welches Bṛihadd. VIII, 3 beschrieben wird (Meyer XXII); durch das elfversige Âyushya hinter X, 128 [1]) und das in der Bṛihaddevatâ demselben benachbarte Blitzlied

[1]) Bei M. Müller und Aufrecht hat dasselbe zwölf Verse; der erste Vers ist aber abzutrennen und als khailika-Schlussvers von X, 128 aufzufassen, wie aus Taitt. Saṃh. IV, 7, 14, 4 etc. hervorgeht. Das wirkliche Âyushya fängt erst mit dem angeblichen zweiten Verse an.

»namas te«, welches wir uns auf Grund von Av. I, 13 als vierversig zu denken haben werden; ferner durch das Medhâsûkta hinter X, 151, welches mit seinen neun Versen die Reihe der fünfversigen Lieder durchbricht und offenbar nur der stehenden Zusammengehörigkeit der Begriffe ṣraddhâ und medhâ zu Liebe hinter dem Ṣraddhâhymnus seine Stelle empfangen hat; ebenso durch den hinter X, 166 zwischen den fünf- und den vierversigen Liedern eingeschobenen Ṣivasaṃkalpa von drei Versen (Vâj. Saṃh. XXXIV, 4-6). Auch das einstweilen nicht nachzuweisende Lied »Parâkadâsa« mit seinen acht Versen (Bṛihadd. VII, 24; Ṛigvidhâna III, 21, 4) hinter X, 84 kann dem Anordnungsgesetz nicht entsprochen haben. Demselben genügt unter den Fällen, in welchen eine Beurtheilung möglich ist, nur das Nairhastyam hinter X, 190 [1]) — dasselbe scheint drei Verse gehabt zu haben —, und etwa noch die Serie von elf Liedern hinter I, 73, auf welche zurückzukommen sein wird.

Der Wortlaut und der metrische Character der in Rede stehenden Textstücke, der Khilas wie der nicht unter den Khilas überlieferten, so weit wir diese kennen, bestätigt durchaus die Zurückweisung ihres Anspruchs auf Zulassung in den Ṛigveda. Man halte etwa den von der Bṛihaddevatâ mitgerechneten khailika-Schluss des Liedes X, 85 neben das echte Lied: man braucht nur zu lesen ṣrîdharasya yathâ ṣriyâ und ṣaṃkarasya yathâ gaurî, oder zu bemerken, dass von zwölf Anushṭubh-Halbversen neun am Ende des ersten Pâda die Sylben ⏑ – – ⏓ haben, um über das Alter dieses Zu-

[1]) Unter den verschiedenartigen Elementen, aus welchen das oben (S. 501) erörterte funfzehnversige Saṃjñânasûkta zusammengeschweisst ist, begegnet ein dreiversiges Stück mit den Anfangsworten nairhastyaṃ senâdaraṇam, theilweise mit Av. VI, 67 identisch: an diesen Tṛica möchte ich eher denken als an Av. VI, 65 oder 66.

satzes hinreichend im Klaren zu sein. Nicht Alles natürlich ist gleich modern: es scheint, dass zu den respectabelsten unter den betreffenden Zusätzen der leider zum grössten Theil noch immer nicht nachweisbare Text der hinter I, 73 aufgeführten Suparṇalieder gehört[1]). Dieselben waren elf an der Zahl; die ersten zehn, an die Aṣvin gerichtet, mit den Anfangsworten ṣaṣvad dhi vâm, sind bis jetzt, so viel mir bekannt, nirgends zum Vorschein gekommen; das elfte besitzen wir: es ist der in der Vulgata am Ende des Vâlakhilyam erscheinende Hymnus VIII, 59, als dessen Ṛishi in der That Suparṇa Kâṇva angegeben wird[2]). Wenn jene zehn Lieder im Kaush. Brâhm. als Bestandtheil des Âṣvinaṣâstra vorgeschrieben werden, so verleiht dies — ebenso wie der Character des elften uns vorliegenden Liedes — dem Suparṇaabschnitt eine Dignität, die ihn nahe an die Grenze des Ṛigveda heranrückt. Aber doch, meine ich, nur an die Grenze; es ist bezeichnend, dass der einzige Hymnus unsrer Ṛig-Vulgata, welcher jenem Suparṇatext zugehört hat, gerade das letzte Sûkta des halbapokryphen Vâlakhilyam ist; und so scheint mir die Umgebung, in welche dies Sauparṇa zusammen mit dem Vâlakhilya hingehört, treffend in der Bemerkung characterisirt zu sein (im Caraṇavyûha-Comm. fol. 16): yathâ praishâdhyâyakuntâpâdhyâyanividadhyâyasuparṇâdhyâyaṣ ceti tadvad vâlakhilyâdhyâyaḥ.

Als Ergebniss der vorstehenden Untersuchungen dürfen wir hinstellen, dass die in der Bṛihaddevatâ und dem Ṛigvidhâna sich findenden Pratîkas von Textstücken, die in

---

[1]) Bṛihadd. III, 24; Ṛigvidh. I, 20, 3; Meyer a. a. O. XXIV fg.; Weber, Nachtrag zur Lit.-Gesch. [2], 2 fg.

[2]) So werden denn auch die zehn Aṣvinlieder sauparṇâni insofern sein, als Suparṇa der zugehörige Ṛishi ist: eine Beziehung auf den Mythus des Suparṇâdhyâya ist kaum wahrscheinlich.

unsrer Vulgata fehlen, nirgends auf die Spur von Materialien führen, welche als den anerkannten Ṛiktexten ebenbürtig angesehen werden könnten und bei denen — abgesehen natürlich von dem Saṃjñânasûkta — irgend welche Wahrscheinlichkeit dafür spräche, dass sie in verlorenen Ṣâkhâs des Ṛigveda als vollgiltige Bestandtheile des Kanon figurirt hätten.

Nur ein sowohl in der Bṛihaddevatâ wie im Ṛigvidhâna zu unsrer Saṃhitâ hinzukommender Text — er ist bis jetzt unerwähnt geblieben —, beansprucht eine eigne, abweichende Beurtheilung: ein Fall, dessen besondre Sachlage jeden Gedanken daran ausschliesst, dass, was hier gilt, noch etwa auf andre nicht näher bekannte unter den in Rede stehenden Textstücken zutreffen könnte. Ich meine die Mahânâmnîverse. Sie werden von der Bṛihaddevatâ wie dem Ṛigvidhâna hinter dem Liede X, 191 und hinter dem Saṃjñânasûkta, also hinter dem feststehenden Schluss der Ṣâkala- wie der Vâshkalasaṃhitâ aufgeführt. Im Upâkaraṇaceremoniell bei Baudhâyana[1]) finden wir die Mahânâmnyas hinter dem zehnten Maṇḍala so erwähnt, als wenn sie einen eignen, den Maṇḍalas coordinirten Abschnitt der Saṃhitâ bildeten. Weiteres Licht fällt auf die eigenthümliche Stellung der Mahânâmnyas durch die Angabe des Ṣâṅkhâyana (Gṛihya II, 11. 12; vergl. auch Âṣvalâyana Ṣraut. VIII, 14, 2), dass diese Verse den am Ende des regulären Vedastudiums — also nach den zehn Maṇḍalas — zu studirenden Rahasyatexten angehören; sie nehmen unter diesen die erste Stelle ein. So erscheinen denn auch jene Verse bei den Aitareyiṇas im Âraṇyaka als dessen viertes Buch. Was als Rahasya im Walde studirt wird, kann seiner Form und seiner literatur-

[1]) Mitgetheilt im Comm. zum Caraṇavyûha, fol. 25′ des Weber'schen Manuscripts.

geschichtlichen Stellung nach sich ebenso wohl zur Saṃhitâ — und dies ist bei den Mahânâmnyas offenbar der Fall — wie zum Brâhmaṇa oder zum Sûtra stellen; es kann ein älterer oder ein modernerer Text sein. So werden wir, wie das Rahasyacapitel des ersten Sâmavedârcika — bekanntlich erscheinen auch hier die Mahânâmnîverse — der Sâmasaṃhitâ, oder die Pravargyabücher der Vâj. Saṃh. zugehören, wohl auch die Mahânâmnyas[1]) geradezu als ein Stück der Ṛiksaṃhitâ zu betrachten haben, welches lediglich aus einem der rituellen Unterrichtstechnik angehörigen Grunde keinen Platz innerhalb der zehn Maṇḍalas gefunden hat.

Es ist bekannt, dass die folgenden Verse im Padapâṭha nicht zerlegt, sondern von den Pada-Handschriften in der Saṃhitâform gegeben werden: VII, 59, 12; X, 20, 1; X, 121, 10; X, 190. Die längst gefundene Erklärung dieses Factums, dass diese Verse erst nach der Zeit des Şâkalya in die Saṃhitâ eingedrungen sind, oder dass sie doch zu seiner Zeit noch nicht als dort hingehörig anerkannt waren, trifft ohne Zweifel das Richtige. Was hätte sonst Şâkalya bewegen können, dieselben unzerlegt zu lassen? Er hat sie aber offenbar nicht nur nicht zerlegt, sondern sie überhaupt nicht berücksichtigt, und die Späteren, welche sie in seinem Padapâṭha vermissten, haben nicht gewagt, auf ihre eigne Verantwortung die Zerlegung vorzunehmen, und doch auch wieder nicht, die Verse ganz fortzulassen; darum haben sie dieselben, dem Wesen des Padapâṭha widersprechend, unzerlegt in denselben hineingesetzt. Wir berühren hier diesen so

---

[1]) Oder besser die den Mahânâmnyas zu Grunde liegenden Verse, die in der überlieferten Gestalt durch eine Reihe von Zuthaten eine ihrer Heiligkeit entsprechende eigenthümliche Ausschmückung empfangen haben.

klaren Hergang nur, um einerseits auf die grosse Zahl zusammentreffender Indicien aller Art aufmerksam zu machen, welche die erwähnte Auffassung sichern, andrerseits um die naheliegenden Folgerungen hervorzuheben, die sich daraus in Bezug auf den zu Ṣâkalya's Zeit immer noch nicht ganz abgeschlossenen Process der Textfeststellung ergeben.

Wir bemerken in Bezug auf die betreffenden einzelnen Verse folgende Momente, die ihr spätes Eindringen in den Ṛigveda bestätigen:

VII, 59, 12: Stellung am Ende der Marutserie, hinter einem Anhang, von dem dieser vereinzelte Vers wieder durch Inhalt und Metrum geschieden ist (oben S. 200). Einzige Stelle des Ṛv., an welcher der später so viel genannte Tryambaka erscheint. Atharvanartige Wendung mṛityor mukshîya mâmṛitât; vielleicht ist der ganze Vers Nachbildung von Av. XIV, 1, 17 oder einem ähnlichen Vorbild.

X, 20, 1: vergl. über diesen Segensspruch das oben S. 161 Gesagte. Die besondre Natur gerade dieses Verses macht es übrigens wohl denkbar, dass Ṣâkalya ihn an dieser Stelle kannte und anerkannte, ihn aber doch, als einen die Recitation des eigentlichen Textes eben nur einleitenden Segensspruch, nicht zerlegte.

X, 121, 10: eine der wenigen Stellen des Ṛv., an denen Prajâpati genannt wird; die einzige, an welcher die spätere Vorstellung von demselben deutlich hervortritt. An das Lied X, 121 herangerathen als Antwort auf die stehend in demselben wiederholte Frage: kasmai devâya havishâ vidhema. Der Vers stört die Ordnung der Lieder nach der Verszahl (oben S. 248); er tritt häufig in den andern Veden für sich allein auf, aber nicht an den Stellen, an welchen fast das ganze Lied X, 121 reproducirt ist, Taitt. Saṃh. IV, 1, 8; Maitr. Saṃh. II, 13, 23; Av. IV, 2.

X, 190: voll von Modernem, allerdings in einer Umgebung, die das Moderne weniger anstössig erscheinen lässt. —

Dass die in Rede stehenden Texte überhaupt erst in der Zeit nach Ṣâkalya entstanden wären, ist, wie man leicht sieht, ausgeschlossen. Sie beweisen nur, dass in vereinzelten Fällen noch nach jener Zeit vedische, aber nicht dem Ṛigveda zugehörige Elemente eine anerkannte Stelle im Ṛigveda erlangen konnten. Man darf glauben, die betreffenden Fälle vollständig beisammen zu haben: schwerlich würde, wenn es deren mehrere gäbe, das sich hier als so vorzüglich bewährende Kriterium des Padapâṭha versagen. So steht die Gruppe dieser Verse in der Mitte zwischen den alten, dem Ṣâkalya bereits für echt geltenden Zusätzen zu den Liedern, wie wir deren mehrere z. B. bei der Besprechung der Anordnung von Buch X erörtert haben, und den jungen, als Khilas erscheinenden Anhängseln der Saṃhitâ, welchen es weder zerlegt noch unzerlegt gelungen ist in den Padapâṭha einzudringen.

Sechstes Capitel.

Der Ṛiktext und die Sûtraliteratur.

Dass die Sûtras des Âṣvalâyana und Ṣâṅkhâyana jünger sind als die Trennung der Ṣâkala- und Vâshkalaṣâkhâ, braucht kaum erst bewiesen zu werden. Die bekannte Tradition lässt Ṣaunaka älter sein als Âṣvalâyana, und das Werk des Âṣvalâyana bestätigt diesen Ansatz durch eine Reihe von Erwähnungen des Ṣaunaka wie durch seinen Schluss namaḥ Ṣaunakâya. Ṣaunaka aber als Verfasser des Prâtiṣâkhya, in dessen erstem Verse er als solcher genannt wird, als Verfasser ferner der Anuvâkânukramaṇî ist natürlich jünger als Ṣâkalya und setzt die Existenz des Ṣâkalatextes wie des Vâshkalatextes voraus. Ṣâṅkhâyana auf der andern Seite beschreibt das Studium der Rahasyatexte in einer Weise, die kaum Zweifel darüber lässt, dass damals diese Texte selbst vollständig und abgeschlossen vorlagen[1]: in ihnen aber spielen, wie bekannt, die verschiedenen Ṣâkalyas und deren Speculationen über phonetische Fragen eine hervortretende Rolle. Und über das Alles die Art, wie Âṣvalâyana und Ṣâṅkhâyana an nicht wenigen Orten ihrer Sûtras von der lautlichen Technik des Vedavortrags in ihren Details

[1]) Siehe Ṣâṅkh. Gṛihya II, 11. 12. Ausdrücklich genannt sind allerdings die »saṃhitâs« (oben S. 380) erst im sechsten Buch des Ṣâṅkh. Gṛihya, welches eine Erweiterung des ursprünglichen Werkes ist.

reden, zeigt, dass die in den Prâtiṣâkhyas niedergelegten Subtilitäten damals den Vedakennern längst geläufig waren: auch dies lässt über die jenen Sûtrakâras voraufgehende Fixirung der grossen Textṣâkhâs kaum einen Zweifel.

Die nähere Erörterung nun der Weise, wie uns der Riktext in den Sûtren des Âṣvalâyana und Ṣâṅkhâyana entgegentritt, leiten wir am besten durch eine Analyse der Angaben ein, welche der mehrfach erwähnte Commentar des Caraṇavyûha über den Text der Âṣvalâyanas und Ṣâṅkhâyanas macht. Es wurde schon darauf hingewiesen (S. 490), dass der Caraṇavyûha die Âṣvalâyanas und Ṣâṅkhâyanas auf einer Stufe mit den Ṣâkalas, Vâshkalas, Mâṇḍûkâyanas als Schulen des Rigveda nennt. Der Commentar (fol. 13-14) macht hier zunächst einige Angaben über die Wortzahl des Vedatextes. Dieselbe soll 152 585 [1]) betragen, wobei die Vâlakhilyas nicht gerechnet sind. Dann geht es weiter: atha vâlakhilyasahitapadasaṃkhyâ (⁰saṃhita⁰ Cod.) ucyaṃte (ucyate?). lakshaikaṃ tu tripaṃcâṣatsahasraṃ ṣatasaptakaṃ padâni ca dvinavatiḥ pramâṇaṃ Ṣâkalasya ca [1]. ekalakshatripaṃcâṣatsahasrasaptaṣatadvinavatiṣ câdhikâni padâni ity arthaḥ. 153 792 [2]). padâni vâlakhilyasya arkasaṃkhyâṣatâni ca adhikâni tu saptaiva vargâ ashṭâdaṣâ smṛitâḥ [2]. saptâdhikadvâdaṣaṣatâni padânîty arthaḥ. 120 (soll sein 1207). ity Âṣvalâyanânâṃ. Ṣâṃkhâyanânâṃ tu vâlakhilyasahitapadasaṃkhyâ ucyate. Ṣâkalyadṛishṭe padalaksham ekam sârddhaṃ tu vede trisahasrayuktaṃ ṣatâni saptaiva tathâdhikâni catvâri triṃṣac ca padâni carcâ [3]. Ṣâkalyo Mâṃḍûkagaṇasthaḥ [folgt Prosaaufführung der Zahl 153 734]. padâni vâlakhilyasya rudra-

---

1) Beziehungsweise für die Vasishṭhiden 152 514, da diese den aus 71 Worten bestehenden Varga III, 53, 21–24 auslassen.

2) Diese Zahl kommt der in der Anuvâkânukramaṇî (Vers 45) gegebenen 153 826 recht nahe; die Differenz weiss ich nicht zu erklären.

saṃkhyâṣatâni ca shaṭpaṃcâṣat [t]v adhikâni vargâḥ saptadaṣâs tathâ [4]. ekâdaṣaṣatashaṭpaṃcâṣadadhikavâlakhilyapadânîty arthaḥ, ashṭapaṃcâṣatpadâtmakaṛiktrayasyâbhâvât. yam ṛitvijo vargo (VIII, 58, 1-3) nâsti. na tu[1]) havishpâṃtîyasûkte dvesamîcîvarge (X, 88, 16-19) triṛicânantaraṃ eka evâgniḥ ṛik (VIII, 58, 2) yam ṛitvijo ṛik (VIII, 58, 1) khilarûpeṇa paṭhanti, jyotishmantam (VIII, 58, 3) ṛicâbhâvaḥ [sic], ṛiktrayasya teshâṃ mate padâbhâvatvât. ante vargasamâptau yâvanmâtram ṛicâṃ [sic] paṭhanti (X, 88, 19). evaṃ dve samîcîti shaḍṛico vargaḥ, Âṣvalâyanânâṃ caturṛicâtmako vargaḥ. ity Âṣvalâyanaṣâṃkhâyanaṣâkhayor adhyayanayor bheda ity arthaḥ.

Zu Grunde liegt diesen Zählungen, wie man sieht, stets der Ṣâkalatext mit seinen 152 585 Worten excl. Vâlakhilya: die verschiedene Ausdehnung, in welcher zu diesem feststehenden Hauptposten die Hinzufügung der Vâlakhilyas vollzogen wird, begründet — und erschöpft zugleich nach dieser Darstellung offenbar — den Unterschied des Ṛiktextes der Âṣvalâyanas und Ṣâṅkhâyanas. Fügt man das Vâlakhilya so wie wir es lesen mit seinen 18 Vargas und 1207 Worten hinzu, erhält man den Âṣvalâyanatext[2]). Fügt man das Vâlakhilya in einer gegenüber dem eben bezeichneten Umfang um einen Varga = 58 Worten verminderten Ausdehnung hinzu[3]), erhält man den Ṣâṅkhâyanatext, der zwar von den drei Versen jenes ausgelassenen Varga zwei im Liede X, 88 wieder einschiebt, aber als Khila und deshalb die Zählung nicht beeinflussend. Der Vâshkalatext aber mit seiner voll-

[1]) Lies nanu, wie auch zuerst dagestanden zu haben scheint.

[2]) Woneben übrigens von dem in diesem Umfang aufgefassten Text auch wieder der Ausdruck pramâṇaṃ Ṣâkalasya ca gebraucht wird.

[3]) Bleiben also 17 Vargas = 1149 Worten. Für 1149 wird, was mir unverständlich ist, 1156 angegeben; im Uebrigen stimmen aber die verschiedenen Posten und ihre Summen genau zu einander.

giltigen Aufnahme von Vâlakh. 1-7 und seiner Verwerfung der übrigen Vâlakhilyas bleibt, wie man sieht, bei allen diesen Erörterungen gänzlich ausser Betracht. Und man kann aus dem, was über die Âṣvalâyana- und Ṣâṅkhâyanaṣâkhâ gesagt wird, auch nicht entnehmen, dass zwei diesen Benennungen entsprechende Recensionen des Ṛiktextes in dem Sinne, wie die Ṣâkalarecension eine solche ist, statuirt werden könnten oder von unserm Gewährsmann in der That statuirt worden seien; vielmehr handelt es sich lediglich um das Mitrechnen oder Nichtmitrechnen der Vâlakhilyas und speciell um den einen Punct, dass in Bezug auf VIII, 58 das Sûtra des Ṣâṅkhâyana eine andre als die sonst geltende Auffassung zeigen soll und möglicherweise in der That zeigt. Die Stelle des Ṣâṅkhâyana, die hier in Betracht kommt, ist offenbar XVI, 13: dve srutî aṣṛiṇavam pitṛîṇâm iti brahmodgâtâram pṛicchati, dvitîyayâ pratyâhaikântarayâ pṛicchaty, uttarayâ pratyâha. Also ein ritueller Dialog bestehend zunächst aus X, 88, 15. 16, dann aus Vers 18 und, sollte man meinen, 19. Aber statt Vers 19 giebt der Commentar den Vers VIII, 58, 2 an, welcher in der That, wie auch Sâyaṇa zu diesem Verse bemerkt, auf die in Vers 18 gestellten Fragen antwortet. Dass Ṣâṅkhâyana wirklich eben diesen Vers im Auge gehabt habe, ist, wenn auch nicht sicher, doch gewiss möglich und entspricht in jedem Fall der Angabe des Caraṇavyûha-Commentars. Falls danach in der That an dieser Stelle ein andres als das überlieferte Aussehen des Textes bei Ṣâṅkhâyana anzunehmen ist, so betrifft doch, wie nicht übersehen werden darf, die Variante nur so zu sagen die Peripherie des Vedatextes: es handelt sich auf der einen Seite um eines der letzten Vâlakhilyas, das noch dazu in mehreren Handschriften fehlt, auf der andern Seite um eine Einfügung in das Lied X, 88, für welche von

denen, die sie machten, nur die Geltung eines Khila beansprucht wurde[1]).

Die Auffassung übrigens, welche den hier besprochenen Erörterungen des Commentars zu Grunde zu liegen scheint, dass Ṣâṅkhâyanas Vedatext in näherer Beziehung zur Ṣâkala- als zur Vâshkalaṣâkhâ steht, wird nicht unbeanstandet bleiben dürfen. Die Anführung des den Vâshkalas eignen Sandhiterminus Upadruta (S. 491) bei Ṣâṅkhâyana sowie die im Gṛihya (IV, 5, 9) sich findende Nennung des Verses tac chaṃ yor als des Schlussverses des Veda machen es vielmehr wahrscheinlich, dass Ṣâṅkhâyana ein Anhänger der Vâshkalaṣâkhâ war[2]). Schwerlich aber haben wir daraus zu folgern, dass sein Sûtra nicht ebenso gut auch von Ṣâkalas benutzt werden konnte: wäre das anders gewesen, würden vermuthlich Handschriften des Ṣâṅkhâyana heute so wenig vorhanden sein wie Handschriften der Vâshkalaṣâkhâ. Dass Ṣâṅkhâyana auf dem Kaushîtaka Brâhmaṇa, Âṣvalâyana dagegen auf dem Aitareya basirte, darin lag eine wesentliche, nicht zu überbrückende Differenz: aber was die Ṣâkhâs der Ṛik-Saṃhitâ selbst anlangte, so konnten die Abweichungen derselben,

---

[1]) Dass die beiden Verse VIII, 58, 2. 1 in der That an jene Stelle des zehnten Buches gehören sollten, ist kaum anzunehmen. Einerseits klingen sie entschieden jünger als das Lied X, 88 (anûcâna V. 1!), sodann müssten sie — wie auch in der That angegeben wird — im zehnten Buche ihre Ordnung vertauschen, so dass Vers 2 unmittelbar hinter X, 88, 18 steht: in der That aber ist Vers 2 offenbar als eine Antwort auf Vers 1 zu verstehen (bahudhâ — eka' eva), deren Verfasser den Vers X, 88, 18 vermuthlich vor Augen gehabt hat. Der Zusammenhang der beiden Verse mit dem Aṣvinverse 3 ist allerdings unklar, aber eine solche Unklarheit ist nichts Seltenes. Man beachte, dass die Ṣâṅkhâyanafassung den dritten Vers nicht etwa, worauf man verfallen könnte, zum vorangehenden Liede zieht, sondern ihn einfach fortlässt: da über Vers 1 und 2 anderweitig verfügt war, liess sich mit dem dritten Verse allein nichts mehr anfangen.

[2]) Doch beachte man, dass er (XII, 11) acht Vâlakhilyahymnen annimmt; vergl. oben S. 495.

von welchen wir wissen, kaum ein Hinderniss für die Benutzung desselben Sûtra durch Anhänger verschiedener Ṣâkhâs abgeben[1]). So ist es denn auch nicht befremdend, dass der Commentar des Caraṇavyûha, für welchen offenbar die Vâshkalaṣâkhâ keine concrete Bedeutung mehr besass, bei dem was er über Ṣâṅkhâyana zu sagen hatte, den Ṣâkalatext zu Grunde legte. —

In scharfem Gegensatz zu der Tradition, welche dem Vedatext des Ṣâṅkhâyana nur eine verschwindend geringfügige Differenz der Vulgata gegenüber zuschreibt, stehen die neuerdings von A. Hillebrandt[2]) vorgetragenen Auffassungen über die textgeschichtliche Bedeutung des Ṣâṅkhâyana. Wir haben uns hier mit den Aufstellungen dieses Forschers über die vormalige Existenz und die hohe Autorität einer »älteren, durch den Opferdienst erhaltenen Vedarecension« zu beschäftigen, deren Spuren er in einer Reihe von Fällen bei Ṣâṅkhâyana nachzuweisen sucht. Theils nimmt er an, dass die Angaben des Ṣâṅkhâyana zwar auf Grund des uns überlieferten Textes gemacht sind, dass aber die an diesem Text vorzunehmenden Versumstellungen, Auslassungen u. dergl., welche Ṣ. vorschreibt, eine ältere Textgestalt ergeben; theils (S. 199. 202) vermuthet er auch, dass überhaupt der Bestand gewisser Hymnen, wie Ṣ. sie kannte, ein andrer war als der uns vorliegende. Eine eigne »Recension« des Ṛv. im strengen Sinne will H. übrigens nicht verstanden wissen; er denkt allein an die »vielfach reinere Ueberlieferung, welche bei der

[1]) Man erinnere sich, dass Shaḍguruṣishya von der Schriftstellerei des Ṣaunaka sagt: te saṃhite (scil. Ṣâkala und Vâshkala) samâṣritya. Âṣvalâyana (Gṛihya III, 5, 8. 9) giebt, wo der Schlussvers des Veda anzuführen ist, sowohl den Ṣâkala- wie den Vâshkalaschluss an. — Vergl. M. Müller, H. A. S. L. 230.

[2]) »Spuren einer älteren Ṛigvedarecension«, Bezzenberger's Beiträge VIII, 195 fgg.

rituellen Verwendung der Lieder hervortritt« (ZDMG. XL, 712). Die principielle Bedeutung, welche diesen Auffassungen zukommen würde, macht es nöthig, dass wir auf dieselben näher eingehen.

Neben der Ueberlieferungslinie, welche auf unsre Saṃhitâ des Ṛigveda geführt hat, soll eine andere dagewesen sein, welche »der Opfertradition ihre Begründung und Erhaltung verdankte«. Dass diese Opferform der Hymnen unsrer Saṃhitâ durchaus entsprach, ist nach Hillebrandt nicht anzunehmen, »weil die Saṃhitâ wegen mancher sehr wenig ritueller Bestandtheile gewiss nicht redigirt worden ist auf Grund des bei den Opfern verwendeten Liedermaterials, andrerseits aber die bei den Opfern vorkommenden Hymnen nicht erst der Redaction in den Saṃhitâ's bedurften, um in den Ritus eingefügt zu werden«. Dem ersten Theil dieser Aufstellung wird nicht leicht widersprochen werden. Unsre Saṃhitâ anzusehen als auf Grund rein liturgischer Agenden redigirt wäre in der That nicht viel weniger absurd, als wenn man etwa das Neue Testament für compilirt aus den sonntäglichen Evangelien und Episteln halten wollte. Aber was eigentlich besagt der zweite Theil jenes Hillebrandt'schen Satzes? Die beim Opfer zu verwendenden Hymnen bedurften dazu nicht erst der Aufnahme in eine Saṃhitâ wie die uns vorliegende? Man würde kaum den Ausdruck brauchen wollen, dass die sonntäglichen Bibellectionen zu ihrer gottesdienstlichen Geltung »nicht erst der Redaction im N. Test. bedurften«. Denkbar wären literargeschichtliche Hergänge wohl gewesen, welche die Entstehung des Opferrituals sammt allen dabei verwandten Texten ermöglicht hätten, ohne dass eine Saṃhitâ wie die überlieferte in's Spiel gekommen wäre. Bedurft hätte das Opferritual also diese Saṃhitâ vielleicht nicht. Aber das ist nicht die Richtung, in der sich unsre

Fragen zu bewegen haben. Sondern wir müssen fragen: hat die Annahme Gewissheit oder Wahrscheinlichkeit, dass bei dem Gang, den die vedische Literatur und Liturgik thatsächlich genommen hat, unsre Saṃhitâ — oder doch eine im Wesentlichen mit ihr identische — der Anordnung der Opferliturgien zu Grunde lag, so dass Saṃhitâ und liturgische Tradition nicht, wie bei Hillebrandt, zwei parallele Linien darstellen würden, sondern jene das prius, diese das posterius war?

Hier fällt nun vor Allem das chronologische Verhältniss zwischen der Feststellung der Saṃhitâ und der Feststellung des Opferrituals — nämlich des Opferrituals, welches in den vedischen Ritualtexten im Wesentlichen identisch vorliegt, und das für diese Untersuchung natürlich ausschliesslich in Betracht kommt — entscheidend in's Gewicht[1]). Schon die Anordnung der Saṃhitâ beweist das Vorhandensein dieser Zusammenstellung der liturgischen Materialien in Zeiten, welche der Feststellung jenes Opferrituals weit vorausgehen. Man vergegenwärtige sich die in den älteren Schichten der Saṃhitâ am Tage liegende Trennung der Familien, während das spätere Ritual durchaus auf der Combination der verschiedenen Familientraditionen beruht. Man erinnere sich ferner an alle jene Spuren, welche das allmähliche Wachsthum der Sammlung verfolgen lassen, welche lehren, dass der Hauptkörper derselben längst vor ihrem Abschluss in seiner jetzigen Ordnung da war, und welche das Hinzutreten der jüngeren Elemente (Anhänge an die geordneten Serien; Buch X) uns anschaulich vor Augen stellen. Dann bedenke man auf der andern Seite, wie die Grundzüge des in den

[1]) Ich verweise zum Folgenden auf die Darlegungen, welche ich ZDMG. XLII, 240–247 gegeben habe.

Ritualtexten gelehrten Opfersystems die Existenz, also dem eben Gesagten zufolge auch die Anordnung der Saṃhitâ — ihres Hauptkörpers sammt seinen Erweiterungen — voraussetzen, wie eine Reihe von wesentlichen Elementen jenes Opfersystems (insonderheit die Hauptelemente der Yajusliturgik) jünger sind als die Saṃhitâ, wie eine Anzahl von Ceremonien, die in der späteren Gestalt des Opfers hervortretende Bedeutung besitzen, der Saṃhitâ überhaupt unbekannt sind, so dass die Ausstattung jener Riten mit Liedern und Versen sich zum einen Theil aus Saṃhitâtexten zusammensetzt, die offenbar nicht für diese speciellen Zwecke gedichtet sind, zum andern Theil aus Texten, die zwar von ihren Verfassern für jene Anlässe bestimmt waren, aber nicht in der Saṃhitâ stehen und deutliche Spuren jüngerer Herkunft an sich tragen. So wird man von vornherein die Vorstellung des Nebeneinanderstehens der Saṃhitâtradition und der Opfertradition abweisen. Man wird vielmehr finden, dass Alles auf einen andern Gang, den die Dinge genommen haben, hindeutet: zuerst vollzog sich — in Zeiten, die ein alterthümlicheres, vergleichsweise knappes Opferritual besassen — die Codificirung des Ṛigveda, und dann wurde von Liturgikern, welche in der Kenntniss dieses codificirten Veda lebten, unter Herbeiziehung jüngerer Materialien die in den späteren Saṃhitâs, in den Brâhmaṇas und Sûtras im Wesentlichen identisch vorliegende Form des Opferrituals festgestellt.

Das freilich bliebe immerhin noch denkbar, dass einzelne Corruptelen und Interpolationen, welche in den überlieferten Ṛiktext in späterer Zeit eingedrungen sein könnten, ihren Weg nicht bis auf den Opferplatz oder doch nicht bis auf den Opferplatz irgend einer bestimmten Schule gefunden hätten. Aber wir werden gut thun, uns in der Beurtheilung aller angeblichen Fälle dieser Art von der misstrauischsten

Vorsicht leiten zu lassen. Wenn schon die Erörterung der Daten des Sâmaveda und Yajurveda — also recht eigentlicher »Opferrecensionen« — uns fast ausnahmslos von der höheren Vortrefflichkeit und dem seit alter Zeit in allem Wesentlichen feststehenden Fertigsein der Ṛiksaṃhitâ-Tradition überzeugte, wird es noch viel weniger wahrscheinlich sein, dass die rituelle Praxis des Ṛigvedagebietes, directer und widerstandsloser dem Einfluss der Ṛiksaṃhitâ ausgesetzt, viel von wirklich in Betracht kommenden Varianten erhalten haben sollte. Vermöge der Künstlichkeit und der spitzfindigen Symbolhascherei, mit welcher die Liturgien des späteren Rituals construirt sind, wurden natürlich oft genug Aenderungen mit den dabei verwandten Hymnen vorgenommen; es wurden Verse weggelassen oder neue Verse aus andern Liedern eingefügt u. dgl. mehr: unsre obigen Untersuchungen über die Brâhmaṇas (S. 352 fgg.) haben uns dies zur Genüge gezeigt. In den meisten Fällen wird es dem aufmerksamen Erforscher der rituellen Technik auch noch möglich sein, die Motive der betreffenden Aenderungen aufzudecken und damit die Gefahr zu vermeiden, dass das Machwerk der späten Liturgiker mit uralten Ueberlieferungsspuren verwechselt werde. Wenn aber, wie nicht anders erwartet werden kann, an dieser und jener Stelle die Düfteleien der indischen Opferkünstler eine Bahn eingeschlagen haben, deren Ausspürung die Kräfte unsrer Divination für jetzt oder für immer übersteigt, so wird nach der ganzen sonstigen Lage dieser Fragen die vorsichtige Forschung hier viel eher einen Rest von Unverständlichem auf Seiten der Liturgik statuiren, als dass sie auf derartige Daten hin den altüberlieferten Text mit Versstreichungen, Umstellungen u. dgl. mehr anzutasten wagen sollte.

Wir versuchen nun an einigen Einzelfällen zu veranschaulichen, wie der Schein alter Ueberlieferung, welcher der

von Ṣâṅkhâyana beschriebenen liturgischen Gestalt mancher Ṛiktexte vielleicht anhaften könnte, eben nur Schein ist. Es empfiehlt sich dabei, unsre Beispiele aus dem Kreise derer zu entnehmen, an welchen Hillebrandt das Alter und den Werth seiner Opfertradition nachweisen zu können glaubt. Wir beginnen mit Ṛv. I, 52, für welches Lied Ṣâṅkhâyana (IX, 8) die Auslassung der Verse 9 und 15 sowie die Umstellung von 13 und 14, so dass also Vers 13 an's Ende tritt, anordnet (Hillebrandt a. a. O. 196 fg.). Liest man zunächst das Lied in seiner überlieferten Gestalt, so wird man kaum irgend etwas Verdacht Erregendes finden. Vers 9 steht an seiner Stelle in natürlichstem Zusammenhange, mit dem folgenden Vers — wie überhaupt in diesem Liede vielfach der Fall ist — durch einige gemeinsame Ausdrücke verbunden, die für den Verdacht einer nachträglich gemachten Zusammenfügung nicht den mindesten Anlass bieten. Ebenso steht Vers 13 zwischen 12 und 14 so gut an seinem Platze wie nur möglich. Allerdings wechselt das Metrum: während im Ganzen das Lied in Jagatî verfasst ist, sind Vers 13 und 15 Trishṭubh. Aber dies kann keinen Verdacht begründen. In der Sammlung, welcher das Lied angehört (I, 51-57), herrscht in Bezug auf die Metra eine recht gleich bleibende Praxis. Das durchgehende Versmaass ist Jagatî, aber in vier Liedern unter sieben tritt am Ende Trishṭubh auf, so dass stets der letzte Vers, daneben aber auch ein oder mehrere andre in Trishṭubh verfasst sind: und zwar stehen diese Trishṭubhs keineswegs immer in ununterbrochener Reihe, sondern wie in 52 so findet sich auch in 54 eine Jagatî zwischen ihnen [1]). Mithin entspricht von Seiten des

[1]) 54, 10. Ṣâṅkhâyana, welcher die Verwendung von Lied 54 in paralleler Weise wie die von 52 bei einer analogen Ceremonie lehrt (IX, 10), schreibt hier ebensowenig wie Âṣvalâyana (VI, 4, 10) irgend welche Modification des traditionellen Textes vor.

Metrums die anscheinende Unebenheit des Liedes 52 vollkommen dem in der betreffenden Sammlung herrschenden Typus.

Enthält also der Text an sich keinerlei Indicien, welche zu Aenderungen Anlass geben könnten, so muss nun gefragt werden, ob sich die Operationen, welche Ṣâṅkhâyana mit ihm vorschreibt, aus technisch-liturgischen Gründen erklären lassen. Betrachten wir die Umgebung, in welche der Sûtraverfasser den Hymnus stellt. Die der Atirâtrafeier zugehörigen zwölf Râtriparyâyas umfassen unter andern Bestandtheilen den Vortrag je eines »jâgatam«. Dies sind nach Ṣâṅkh. IX, 7 fgg. (vergl. Âṣvalâyana VI, 4, 10) die folgenden Texte: I, 51. — I, 52 mit den angegebenen Modificationen. — I, 53. — I, 54. — X, 48. — II, 16. — II, 17. — V, 34; statt des Schlussverses tritt V, 31, 3 ein. — II, 21. — X, 49. — I, 102, statt des Schlussverses I, 103, 5. — X, 96. — Ueberblickt man diese Texte, so findet man ihnen allen zwei Characteristica gemeinsam: sie richten sich an Indra und sie sind in Jagatî verfasst, aber so, dass der Schlussvers stets — bisweilen auch neben ihm ein oder mehrere andre Verse — in Trishṭubh ist; die in der Vedenpoesie selbst so deutlich zu beobachtende Form des in Trishṭubh auslaufenden Jagatîliedes (s. oben S. 145) ist also hier von der liturgischen Technik aufgenommen und in consequenter Bewusstheit durchgeführt[1]). Aus den bezeichneten Characteristicis dieser Recitationen erklärt sich nun hinreichend die Wahl der für dieselben vorgeschriebenen Texte. Jagatîlieder mit Trishṭubh-Schluss sind eine beliebte Form in der Savya- und der Kutsasammlung von Maṇḍala I, in Maṇḍala II, in der

---

[1]) Vergl. die Anführungen in dem von Hillebrandt S. 197 A. 1 mitgetheilten Scholion: aindrâṇi jâgatânîti vacanât . . . trishṭubbhiḥ paridadhâtîti vacanât.

auf Indra Vaikuṇṭha zurückgeführten Liedergruppe von Maṇḍala X: daher die genannten Partien der Saṃhitâ an der betreffenden Stelle der Râtriparyâyas fast ausschliesslich vertreten sind[1]). Ausgemerzt musste werden, was sich nicht an Indra richtete. So vor Allem der Schlussvers von V, 34 mit dem Preis des Ṣatri Âgniveṣi und der Nennung des Agni. Aber auch der Schlussvers von I, 102 mit seinem tan no mitro varuṇo mâmahantâm etc. musste fallen; die späteren Liturgiker nahmen es eben mit der ausschliesslichen Beziehung der Recitationen auf den jedesmal anzurufenden Gott wesentlich genauer als die alten Lieddichter, welche oft, besonders am Schluss der Hymnen, ihre Anrufungen auf einen weiteren Götterkreis zu erstrecken liebten. Auf diese Weise verloren in der Litanei der Râtriparyâyas die Jagatîlieder V, 34 und I, 102 ihre Trishṭubh-Schlussverse[2]), und diese, durch die liturgische Technik, wie wir sahen, gefordert, mussten also anderweitig ersetzt werden: daher man die beidemal aus der nahen Nachbarschaft des zu ergänzenden Liedes entnommenen Verse V, 31, 3 resp. I, 103, 5 den Litaneien hinzufügte.

Nach alledem ist nun die Behandlung von I, 52 nicht mehr schwer zu verstehen. Zunächst mussten, ähnlich wie in den eben besprochenen Fällen, zwei Verse ausscheiden, in welchen nicht Indra allein, sondern Indra mit den Maruts angerufen wurde, Vers 9 und 15. Um dieser Verse willen

[1]) Man bemerke, dass von der Savyasammlung wohl die vier ersten, mit Trishṭubh schliessenden Lieder genommen sind (und zwar in der Reihenfolge unsrer Saṃhitâ), aber keins der drei letzten. Âṣvalâyana schreibt auch eines von diesen vor (I, 55), aber unter Anfügung des Trishṭubhverses I, 130, 10.

[2]) Der Fall von V, 34, der sich in dieser Weise erledigt, figurirt bei Hillebr. 198 gleichfalls unter den Spuren der älteren Ṛigrecension. — Ebenso ist z. B. die von Hill. S. 201 besprochene Behandlung von V, 30 zu beurtheilen.

konnte das Lied — dann natürlich ohne Auslassung — zur Verwendung beim Marutvatîyaṣastra für geeignet gelten [1]): aber gerade was dasselbe für jenes Ṣastra qualificirte, passte nicht in die rein dem Indra geweihte Recitation der Râtriparyâyas. Die Beseitigung von Vers 15 nahm nun aber dem Liede den erforderlichen Trishṭubhschluss; wie bei V, 34 und I, 102 musste also ein Ersatz geschafft werden. Dieser Ersatz lag hier noch näher als bei jenen beiden Hymnen: in Vers 13 des Liedes selbst besass man die gesuchte Trishṭubh, und nichts als eine einfache Umstellung war erforderlich, um dieselbe an die Stelle, wo sie verlangt war, zu bringen, an das Liedende.

Wie liegt also, um zu recapituliren, die Frage in Bezug auf die beiden Gestalten von I, 52, die der Ṛiksaṃhitâ und die des Ṣâṅkhâyana? Literargeschichtliche Momente stellen die eine Ueberlieferung als solche hoch über die andre; sie vindiciren jener ein weit bedeutenderes Alter und begründen andrerseits gegen diese den Verdacht des künstlich Gemachten [2]). Die Versfolge in jener Fassung wird durch den fliessenden Zusammenhang in Inhalt und Ausdruck geschützt; die Metra eben in ihrem Wechsel entsprechen der Gewohnheit des Verfassers der betreffenden Sammlung. Untersuchen wir andrerseits die liturgische Gestalt des Liedes im Zusammenhang seiner rituellen Umgebung, so lässt sich Schritt

---

1) Zusammen mit I, 165 und X, 73, worauf Hillebrandt (197) aufmerksam macht. Aber wie soll »der Versuch sie diesen beiden Hymnen dort ebenbürtig zu machen die Einfügung zweier, vielleicht unbestimmt umherschwimmender Verse veranlasst haben« — eben der von Hill. für interpolirt gehaltenen Verse 9 und 15? Soll wirklich das Lied einst ohne diese Verse, obgleich es dann reines Indralied war, für das Marutvatîyaṣastra ausgewählt sein und dann erst nachträglich, um den übrigen Marutvatîyaliedern ebenbürtig zu werden, eine Beziehung auf die Maruts empfangen haben?

2) Wobei noch zu bedenken wäre, dass Ṣâṅkhâyana an einer andern Stelle (Hill. 197 A. 2) selbst für die Saṃhitâform des Liedes eintritt.

für Schritt jede Aenderung, die mit der Saṃhitâgestalt vorgenommen wird, als gefordert oder als naheliegend darthun. So zerfällt die bei Ṣâṅkhâyana angeblich vorliegende ältere Recension dieses Liedes in blossen Schein.

Wir knüpfen einige weitere Bemerkungen an Ṛigv. X, 81 (Hillebrandt 200 fg.). Ṣâṅkhâyana (VI, 11, 9) führt dies Lied an, indem er die Auslassung des vierten Verses vorschreibt, und Hillebrandt vermuthet, dass auch hier die Opferrecension einen älteren Zustand bewahrt habe. Konnte aber überhaupt Ṣâṅkhayana das ganze Lied ohne Auslassung verwenden? Es handelt sich an jener Stelle nicht um zusammenhängende Recitationen, sondern die Yâjyâ- und Puronuvâkyâ-Verse für eine Reihe von Opferthieren werden angegeben: für jedes Thier resp. für jede Gottheit, welcher ein Thier zukommt, sechs Verse, nämlich drei Puronuvâkyâs (für die vapâ, den puroḍâṣa und die aṅgâni) und drei entsprechende Yâjyâs. Für das Thier des Viṣvakarman entnahm Ṣâṅkhâyana die betreffenden Verse dem Liede X, 81, ausser X, 82 dem einzigen Liede an diese Gottheit. Da dasselbe aber sieben Verse hat und nur für sechs Verse Verwendung war, musste natürlich ein Vers weggelassen werden; dass hierzu gerade Vers 4 ausersehen wurde, mag Zufall sein oder mag auch darauf beruhen, dass eben in diesem Verse Viṣvakarman etwas weniger deutlich im Vordergrunde steht, als in den übrigen[1]). Für die Textgeschichte also kann die Vorschrift des Ṣâṅkhâyana, weil aus rituellen Gründen unvermeidlich sich ergebend, nichts lehren[2]).

---

[1]) Âṣvalâyana (Ṣraut. III, 8, 1) wählt die sechs Verse aus beiden Viṣvakarmanliedern X, 81 und 82: 81, 6. 7; 82, 2; 81, 2; 82, 3; 81, 5. Sollen darin vielleicht Spuren einer andern ältern Recension liegen?

[2]) Es sei noch darauf aufmerksam gemacht, dass der siebenversige Umfang des Liedes durch das Anordnungsgesetz geschützt ist. Dass die Vâj. Saṃh.

Vielleicht genügen die hier erörterten Fälle zu veranschaulichen, auf welche Weise unsres Erachtens Angaben wie die des Ṣâṅkhâyana über Aenderungen in Bezug auf den Bestand von Hymnen im Ritual geprüft werden müssen, und was das stehende Ergebniss einer derartigen Prüfung ist: die veränderte rituelle Gestalt der Lieder erklärt sich nicht aus einer ältern Textrecension, in welcher die Liturgiker sie besassen, sondern aus den Regeln der rituellen Technik, welche Abweichungen von der Jenen so gut wie uns vorliegenden Ueberlieferung verursachten.

Neben den Aenderungen des Hymnenbestandes, die Ṣâṅkhâyana als solche angiebt, könnten nun auch weitere Abweichungen von der Vulgata in Betracht kommen, welche er bereits fertig in seinem Vedatext vorfindet, und die er darum stillschweigend voraussetzt. Wir wiesen oben (S. 517) auf die Wahrscheinlichkeit hin, dass Ṣâṅkhâyana der Vâshkalaṣâkhâ folgte. Dies giebt sich allerdings durch keine Textvariante in der ganzen zahllosen Menge von Pratîkas und sonstigen Textbruchstücken, welche er anführt, zu erkennen. Dass es an allen diesen Stellen bei den Vâshkalas in der That keine Varianten unserm Text gegenüber gab, ist möglich, aber aus Ṣâṅkhâyana doch nicht mit Sicherheit zu schliessen: waren Varianten vorhanden, so konnten sie und mussten fast, wie die Ṣâkalaṣâkhâ zu immer ausschliesslicherer Herrschaft gelangte, durch die Lesarten der letzteren verdrängt werden. Auch von tiefer greifenden Abweichungen in der Structur

---

gleichfalls den Vers schützt, hat Hill. schon selbst bemerkt; ebenso die Taitt. Saṃh., bei welcher die Versumstellungen und die Contamination mit X, 82 doch nichts an der Thatsache ändern, dass zwischen allen übrigen Versen mit vollkommen gleichem Recht auch der vierte erscheint. Vergl. jetzt auch Maitr. Saṃh. II, 10, 2; aus den Angaben in Schröder's Index folgt, dass auch Kâṭh. und Kap. Saṃh. Vers 4 unter den übrigen haben.

der Lieder[1]) kann ich bei Ṣâṅkhâyana nichts entdecken: abgesehen von dem oben (S. 516) erörterten Fall der Lieder VIII, 58 und X, 88 und von irrelevanten Kleinigkeiten, wie dass der Vers VI, 63, 11, in der Vulgata als ekapadâ besonders gezählt, bei Ṣ. (VI, 6) mit dem vorangehenden Verse zusammen als pañcapadâ gerechnet ist. Dagegen liefern auf Schritt und Tritt die Angaben des Ṣ. ausdrückliche Bestätigungen der Textgestalt unsrer Vulgata: so, um nur Einzelnes aus dem übergrossen Material hervorzuheben, die XVIII, 14 sich findenden Angaben über eine Reihe von Versen, die mit ihrer laufenden Ordnungsnummer richtig angegeben werden, aus dem buntscheckigsten Liede der ganzen Saṃhitâ, VIII, 46, oder Verssummen wie die 100 Verse der Ṣunaḥṣepaerzählung XV, 17 fgg., oder die 100 Trishṭubh XVIII, 19, und zahlreiche andre Angaben über Verszahlen und Summen, die sich, nach Allem, was ich sehen kann, stets in unsrer Saṃhitâ genau bewahrheiten[2]). So weit

---

[1]) D. h. in der Liedgestalt, wie Ṣ. sie in seiner Saṃhitâ vor sich hatte, nicht derjenigen, die er durch ausdrücklich angegebene Aenderungen für das Ritual herzustellen vorschrieb.

[2]) Die Angabe von Ṣâṅkhâyana XII, 2, dass »dâṣatayîshu« 47 Gâyatrîs an Mitra und Varuṇa, 44 gâyatrâṇi an Indra, 46 Gâyatrîs an Indra und Agni enthalten seien, giebt in ihren beiden letzten Puncten zu keinen Bedenken Anlass. Aber auch die 47 Gâyatrîs finden sich leicht; es sind dies offenbar die in den vorangehenden Sûtras von Ṣ. aufgezählten 12 Einzelverse — ihre Reihe folgt der Ordnung der Saṃhitâ — und 12 Tṛicas (= 35 Versen, da der Vers V, 68, 3 in zwei Tṛicas gezählt ist) an Mitra und Varuṇa, neben denen allerdings in einigen Versen auch Aryaman genannt ist. — Angaben ähnlicher Art über die »dâṣatayîshu« sich findenden 104 aindrâ bârhatâḥ pragâthâḥ und 29 (aindrâḥ) sâtobârhatâs tṛicâḥ giebt bekanntlich Lâṭyâyana X, 6, 3. 6. Um die erstere Zahl zu verificiren, muss man sich erinnern, dass neben der Verbindung von Bṛihatî und Satobṛihatî auch noch andre Combinationen als bârhata pragâtha bezeichnet werden. Die zweite Angabe — in welcher sâtobârhata in einem andern als dem gewöhnlichen Sinn genommen ist, vergl. Ind. Stud. VIII, 97 — ist nach dem Nidânasûtra V, 3 so zu verstehen, dass 87 derartige Verse vorhanden sind, welche sich zu 29 Tṛicas verbinden lassen. Bei einigen Versen

also bis jetzt hat beobachtet werden können — und hier beziehe ich mich neben den meinigen auch auf die Nachforschungen Hillebrandt's, welchem offenbar haltbare Spuren von Varianten nicht begegnet sind[1]) — geht, von Kleinigkeiten wie den oben erwähnten abgesehen, der Text, welchen Ṣâṅkhâyana voraussetzt, in unserm Text auf, und wir haben kein Recht und keinen Anlass, unsre Annahmen weiter auszudehnen als bis zu der blossen Denkbarkeit, dass Differenzen — gewiss in keinem Falle zahlreiche und bedeutende — vorhanden gewesen und in der Ueberlieferung des Ṣâṅkhâyanasûtra nachträglich beseitigt sein können.

Noch weniger als bei Ṣâṅkhâyana wird man natürlich bei Âṣvalâyana, dem Schüler des Ṣaunaka und mithin einem Anhänger der Ṣâkalaṣâkhâ[2]), Abweichungen von unserm Vedatext anzutreffen erwarten und thatsächlich antreffen. Denn wenn Âṣvalâyana eine Reihe von Khilas und khilaähnlichen Texten wie das Prajâvat- und das Jîvaputralied citirt[3]), so ist derartiges offenbar nicht hinreichend, um darauf hin Abweichungen der ihm vorliegenden Saṃhitâ von der unsrigen zu statuiren. —

Die Textvarianten der Ṛigverse, welche in andern als den zum Ṛv. gehörigen Sûtras angeführt sind, bieten keinen Anlass, den parallelen Erörterungen, die wir oben in Bezug

---

kann es für uns zweifelhaft bleiben, ob dieselben der hier in Rede stehenden metrischen Kategorie subsumirt wurden; auf die eine oder andre Weise die Zahl 87 herauszubringen hat aber in keinem Falle Schwierigkeit.

[1]) Man dürfte auch erwarten, auf etwa Vorhandenes im Caraṇavyûhacommentar hingewiesen zu werden. — An den in Weber's Vzch. der Berl. Hss. Bd. II S. 10 A. 2, S. 11 A. 3. 4 berührten Stellen liegen wirkliche Textdifferenzen nicht vor.

[2]) Doch siehe S. 518 Anm. 1.

[3]) Siehe die Zusammenstellung bei Meyer, Ṛigvidhâna S. XXVII A. 2. — Wenn bei Âṣv. II, 12, 5 das im Ṛigveda fehlende Pratîka vâyur agregâ yajñaprîḥ (vergl. Vâj. Saṃh. XXVII, 31; Kaush. Br. XIV, 4) citirt wird, so erklärt sich dies daraus, dass der betreffende Vers Puroruc (Nivid) ist (Âṣv. V, 10, 4).

auf die Saṃhitâs und Brâhmaṇas gegeben haben, etwas hinzuzufügen. Von nennenswerther Häufigkeit sind derartige Anführungen übrigens nur in den Gṛihyasûtras; dass von den übrigen an Varianten ziemlich reichen Texten dieser Gattung das Sûtra des Pâraskara sich durch fast ausnahmslosen[1]) Anschluss an die Lesarten des Ṛigveda unterscheidet, ist ein neuer beachtenswerther Beweis für die auch in der zugehörigen Saṃhitâ und dem Brâhmaṇa hervortretende Tendenz der weissen Yajusschule, in der Textbehandlung der Autorität des Ṛigveda ein besondres Gewicht einzuräumen.

Den Bemerkungen, welche wir über die textgeschichtliche Bedeutung der Sûtras zu machen hatten, schliessen wir an, was in Bezug auf Yâska's Nirukta zu sagen ist: wobei wir uns, da Yâska unzweifelhaft dem Anfang der Sûtraperiode zugehört, eine Abweichung von der strengen chronologischen Folge gestatten.

Die überaus zahlreichen Verse und Verstheile des Ṛigveda, welche im Nirukta angeführt sind, stimmen, wenn man von der überlieferten Gestalt dieses Werkes ausgeht, durchweg mit dem traditionellen Ṛv.-Text, bis auf einige Differenzen geringfügigster Art, bei denen eine Verderbniss auf Seiten des Nirukta wahrscheinlicher ist als die Annahme einer Variante des Ṛiktextes[2]). Dass in der That in Yâska's

---

[1]) Die einzige Ausnahme betrifft die Anführung von Ṛv. X, 85, 37 bei Pâraskara I, 4, 16 in stark depravirter Gestalt.

[2]) Z. B. in Ṛv. X, 53, 4 liest Nir. III, 8 maṃsîya für masîya; vermuthlich ist aber, wie auch Roth annimmt, masîya im Nir. herzustellen. — Wenn Nir. IV, 24 sich im Text von Ṛv. III, 29, 16 die Yajuslesart ṛidhak für dhruvam findet, so darf nicht übersehen werden, dass es sich eben um die Erklärung des in den Nighaṇṭavas aufgeführten Wortes ṛidhak handelt, die betreffende Stelle also überhaupt nur in ihrer Yajusgestalt in Betracht kommen konnte. Anführungen yajusartiger Sprüche finden sich im Nirukta mehrfach.

Zeit eine sehr fest ausgeprägte Gestalt des Ṛigveda vorlag, und dass diese Gestalt in allem Wesentlichen mit der uns überlieferten identisch ist, kann nach dem ganzen Tenor des Nirukta nicht bezweifelt werden. Abweichungen des Yâska von der Ṛigvulgata treten zunächst als Differenzen der Padazerlegung auf: so in der bekannten Aeusserung Nir. VI, 28 über Ṛv. X, 29, 1, wo der auf Ṣâkalya zurückgeführten, in unserm Padapâṭha in der That enthaltenen Zerlegung vâ yó — statt des von Yâska angenommenen vâyó — entgegengehalten wird: udâttaṃ tv evam âkhyâtam abhavishyad asusamâptaṣ cârthaḥ; ferner Nir. V, 21, wo Y. in Ṛv. I, 105, 18 statt mâ sakṛíd liest mâsakṛíd; Nir. IV, 15, wo kanînakéva Ṛv. IV, 32, 23 — vermuthlich richtig — als kanînake iva erklärt wird, während der Padapâṭha kanînakā́-iva hat[1]). — Bisweilen aber lässt Yâska — allerdings nur in sehr seltenen Fällen — Abweichungen vom überlieferten Ṛiktext erkennen, die über den Padapâṭha hinausgehen und direct den Saṃhitâpâṭha treffen. Aus dem uns vorliegenden Text der betreffenden Ṛiganführungen im Nirukta sind allerdings diese Varianten herauscorrigirt, aber die Paraphrase beweist doch, dass sie da waren: und so liegt hier eine Erscheinung direct vor, welche dem von uns oben (S. 350, 528) vermuthungsweise beschriebenen Hergang in Bezug auf die Ṛigcitate in Brâhmaṇas und Sûtras — einstiges Vorhandensein von Varianten, die später aus der Ueberlieferung entfernt wurden — auf das Genaueste entspricht. Es ist allerdings nicht immer leicht, nach der Paraphrase des Yâska über die von ihm angenommene Textgestalt eines Ṛigverses zu urtheilen[2]).

---

[1]) Nach Nir. I, 6 möchte man mit Roth vermuthen, dass in Ṛv. I, 170, 1 Yâska abhisaṃcareṇyam als ein Wort las.

[2]) Beispielsweise wird es sich schwer ausmachen lassen, ob Yâska (X, 32) in Ṛv. X, 149, 1 antariksham atûrte oder antarikshe 'tûrte las.

Natürlich setzt keineswegs jede Erklärung die Form des Erklärten wirklich voraus, welche sie nach unsern Begriffen von Exegese voraussetzen müsste, und gewiss wird man im zweifelhaften Falle recht thun, dem Yâska eher eine kühne oder unmögliche Erklärung des traditionellen Textes, als eine Abweichung von diesem Text zuzuschreiben. Ganz ablehnen kann man immerhin die Existenz solcher Abweichungen nicht. Die in der Paraphrase von Ṛv. X, 82, 4 (Nir. VI, 15) durchblickende Variante, die sich mit der Yajurveda-Tradition berührt, ist schon oben (S. 313) besprochen worden. In Ṛv. V, 39, 1 lässt Yâska's Erklärung (Nir. IV, 4) — wenigstens so wie wir sie lesen[1]) — auf die im ersten Augenblick bestechende Variante citram schliessen, die aber gegenüber der dem Sinne nach tadellosen, durch den Sâmaveda und das Metrum geschützten Lesart der Vulgata (citra) doch nicht acceptirt werden kann[2]). In Ṛv. VIII, 77, 11 wird nach Yâska's Umschreibungen ardanavedhinau gamanavedhinau ṣabdavedhinau dûravedhinau wohl statt des überlieferten ṛidûvṛidhâ eine Lesart ṛidûvidhâ vorausgesetzt werden dürfen. — Verhältnissmässig häufig zeigt das dem Nirukta angehängte Pariṣishṭa in seinen Paraphrasen — auch hier wieder handelt es sich nur um diese, nicht um die Textanführungen selbst in der uns vorliegenden Gestalt — Varianten gegenüber der Ṛig-Vulgata, denen übrigens irgend welches Gewicht offenbar nicht beizulegen ist. Es genüge auf die Verse IX, 97, 40 (Nir. XIV, 16) und I, 164, 15 (Nir. XIV, 19) hinzuweisen.

---

1) Allerdings darf nicht übersehen werden, dass Sâyaṇa zu Ṛv. l. c. die Stelle des Nirukta in einer Form citirt, welche die Variante fortfallen macht: aber dies kann leicht auf einer dem überlieferten Ṛiktext zu Liebe gemachten Correctur beruhen.

2) Man beachte, dass im weiteren Verlauf derselben Stelle Yâska ausdrücklich der Lesart mehanâ eine andre ma iha na an die Seite stellt; dieselbe liegt im Sv. vor (s. oben S. 273).

Im ersteren entspricht den Worten des Textes prathame vidharman sowohl in der adhidaivata- wie in der adhyâtma-Erklärung der Ausdruck parame vyavane, welcher für den Text die Lesung parame vyoman ergiebt (vergl. Nir. XIII, 10). An der zweiten Stelle weicht die Paraphrase in noch tiefgehenderer Weise vom Texte ab; es muss eine Gestalt des letzteren vorausgesetzt werden, bei welcher das erste Hemistich von Ṛv. I, 164, 15 mit dem zweiten von X, 82, 2 contaminirt war.

Vereinzelte Abweichungen von der Vulgata des Ṛiktextes reichen sogar, wie bekannt, bis in den Commentar des Sâyaṇa hinein; sie sind von M. Müller im Apparat seiner grossen Ausgabe verzeichnet worden. So viel ist ohne Weiteres klar, dass diese Abweichungen, spärlich und unerheblich wie sie sind, für die Auffassung vom Feststehen des Ṛiktextes lange Zeit vor Sâyaṇa eine wesentliche Einschränkung in keinem Fall begründen können. Aber begründen sie eine solche Einschränkung überhaupt? Die Textvarianten, welche durch die Erklärungen Sâyaṇa's hindurchscheinen, tragen — abgesehen von einigen selbstverständlich auch hier begegnenden indifferenten Lesarten, die kein Urtheil ermöglichen — den offenbaren Character zufälliger Versehen des Commentars, wie sie im Lauf einer so umfangreichen Arbeit nicht leicht ganz ausbleiben konnten. Man erwäge solche Lesarten Sâyaṇa's wie etwa das metrisch unmögliche taved idam für tavedam VII, 98, 6, wo mit dem Ṛv. auch Maitr. S., Taitt. Br., Av. (Buch XX) das Richtige haben, oder X, 57, 5 das durch den benachbarten Pâda hervorgerufene sinnlose jano für mano (mano auch Maitr. S., Taitt. S., Vâj. S.), oder X, 160, 4 die schon am Metrum scheiternde Weglassung des na (Av. XX hat na),

oder IX, 61, 14 die eine Accentänderung einschliessende, sinnlose Worttrennung saṃ ṣiṣvarîr (Sâmav. hat saṃṣiṣvarîr, welche richtige Lesart Sây. selbst Ṛv. VIII, 69, 11 anerkennt), oder das verkehrte vṛijineshu IX, 77, 5, oder ṛitasya X, 39, 3 statt rutasya, dessen Richtigkeit durch IX, 112, 1 bewiesen wird, oder sarvâ IV, 28, 3 statt ṣarvâ (ṣaruâ; vergl. I, 100, 18), oder vahnî X, 101, 10 (hervorgerufen durch die benachbarten Duale) statt vahnim (vergl. Vers 11). Gegenüber der altfeststehenden, durch die Garantie des Prâtiṣâkhya — in dem was es sagt wie in dem was es nicht sagt — durchweg geschützten Uebereinstimmung des Saṃhitâ- und Padapâṭha wird man in derartigen Lesarten Sâyaṇa's nicht mehr zu sehen haben, als Gedächtnissfehler oder Unaufmerksamkeiten des Commentars. Solche Varianten kann natürlich selbst die grösste Constanz der Textüberlieferung zu keiner Zeit ausgeschlossen haben.

Register.

I. Sachregister.

II. Wortregister.

III. Stellenregister.

Ṛigveda.

Andre Texte.

Nachträge und Berichtigungen.

S. 183 Z. 2. şrayaṇi wird von Bloomfield, On certain irregular Vedic Subjunctives or Imperatives, p. 12, aus dem Kauşika Sûtra belegt.

S. 185 Z. 2 v. u. füge hinzu: Acc. plur. auf -ân, -în, -ûn, -ṝn, vergl. Lanman 346. 429.

S. 219 A. 1. Zur Adhyâyatheilung vergl. noch Bergaigne, La division en adhyāyas du Ṛig-veda, Journ. Asiatique Nov. Déc. 1887, 488 fgg., und meine Replik ZDMG. 1888.

S. 327. Tilge Anm. 2.

S. 385 A. 1. Nach dem hier Ausgeführten (vergl. unten S. 435 fgg.) darf aus dem häufigen Erscheinen des Nom. panthâ[s] vor folgendem Vocal mit Hiatus (nie mit Contraction) geschlossen werden — gegen J. Schmidt, KZ. XXVII, 371 —, dass wie für die vedischen Textordner so auch für die den Hiatus vermeidenden Liedverfasser das Wort nicht auf reines -â auslautete. Vergl. zum Nom. panthâs jetzt Bartholomae, KZ. XXIX, 495 fg. — Bemerkenswerth ist, dass andrerseits sakhâ im ṛigvedischen Vers in allen Fällen, wo es vor einem Vocal erscheint, contrahirt wird (III, 54, 17; IV, 52, 2. 3; IX, 101, 6) mit einer Ausnahme IV, 16, 18, aber hier mildert die Cäsur den Hiatus. Danach ist es klar, dass in der ṛigvedischen Sprache panthâs und sakhâ im Auslaut von einander unterschieden waren.

S. 424 fgg. Leider haben Bartholomae's beide Aufsätze »Der arische akk. plur. mask. der i-, u- und r-stämme«, »Die arische flexion der adjektiva und partizipia auf nt-« (KZ. XXIX, 483 fgg. 487 fgg.) nicht mehr berücksichtigt werden können.

S. 470 Z. 23. Das erste Citat lies IV, 33, 3.

S. 486. Tilge Anm. 6.